Colección
Clásicos del Pensamiento

Director
Antonio Truyol y Serra

Marsilio de Padua

El defensor de la paz

Estudio preliminar, traducción y notas de
LUIS MARTINEZ GOMEZ

tecnos

TITULO ORIGINAL:
Defensor Pacis (1324)

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de Editorial Tecnos, S.A.

Diseño y realización de cubierta:
Rafael Celda y Joaquín Gallego

Impresión de cubierta:
Gráficas Molina

Estudio preliminar y notas © LUIS MARTÍNEZ GÓMEZ, 1989
© EDITORIAL TECNOS, S. A., 1989
Josefa Valcárcel, 27 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-1672-5
Depósito Legal: M-44784-1988

Printed in Spain. Impreso en España por Azalso. Tracia, 17 - Madrid.

INDICE

PRESENTACIÓN ..... *Pág.* XIII
ESTUDIO PRELIMINAR XV
Bibliografía XLV

EL DEFENSOR DE LA PAZ

PARTE PRIMERA

Cap. I. DEL PROPÓSITO SUMARIO DE LO QUE SE VA A TRATAR, RAZÓN DEL INTENTO Y DIVISIÓN DEL LIBRO 3

Cap. II. DE LAS PRIMERAS CUESTIONES DE ESTE LIBRO: DISTINCIÓN Y DEFINICIÓN DE SIGNIFICADOS DE LA PALABRA *REINO* 9

Cap. III. DEL ORIGEN DE LA COMUNIDAD CIVIL 11

Cap. IV. DE LA CAUSA FINAL DE LA CIUDAD, DISTINCIÓN DE SUS OBJETIVOS Y DE SUS PARTES EN GENERAL 14

Cap. V. DE LA DISTINCIÓN Y DEFINICIÓN DE LAS PARTES DE LA CIUDAD; Y DE LA NECESIDAD DE SU EXISTENCIA Y SU DISTINCIÓN POR EL FIN ASIGNADO POR LA INVENCIÓN HUMANA 17

Cap. VI. DE LA CAUSA FINAL DE UNA PARTE DE LA CIUDAD, LA SACERDOTAL, FUNDADA EN LA TRADICIÓN DIVINA O REVELACIÓN INMEDIATA, PERO IMPOSIBLE DE SER PROBADA POR LA RAZÓN HUMANA 25

Cap. VII. DE LAS OTRAS CLASES DE CAUSAS DE LA EXISTENCIA Y DISTINCIÓN DE LAS PARTES DE LA CIUDAD Y DE LA DIVISIÓN DENTRO DE CADA UNA DE ESAS PARTES, SEGÚN DOS MODOS QUE HACEN A NUESTRO PROPÓSITO 30

Cap. VIII. DE LOS GÉNEROS DE GOBIERNO O RÉGIMEN POLÍTICO; TEMPLADO Y VICIADO Y DIVISIÓN DE SUS CLASES 32

Cap. IX. DE LOS MODOS DE INSTITUIR LA MONARQUÍA REGIA Y DEFINICIÓN DE SU PERFECCIÓN. MODOS TAMBIÉN DE INSTITUIR LOS OTROS REGÍMENES O FORMAS DE GOBIERNO, LAS TEMPLADAS Y LAS VICIADAS 34

Cap. X. De la distinción y definición de los significados de la palabra *ley* y su propísima acepción confirmada por nosotros 41

Cap. XI. De la necesidad de dar leyes tomadas en sentido propísimo, y que ningún gobernante, por virtuoso y justo que sea, debe gobernar sin leyes 44

Cap. XII. De la causa eficiente demostrable de las leyes humanas y de aquélla que no puede evidenciarse por demostración; lo que equivale a inquirir sobre el legislador. De donde aparece también que por la sola elección, sin otra confirmación, se da la autoridad a aquél que se establece por elección 53

Cap. XIII. De algunas objeciones a lo dicho en el capítulo precedente y sus refutaciones. Una más amplia exposición del intento 59

Cap. XIV. De las cualidades o condiciones del gobernante perfecto, para saber cómo tiene que ser el que ha de ser elevado al principado. De donde también se deduce la materia conveniente, es decir, el sujeto de las leyes humanas 67

Cap. XV. De la causa eficiente de la mejor institución del gobierno. De donde también se deduce la causa eficiente de las otras partes de la ciudad 73

Cap. XVI. Si conviene más a la política tomar por monarca en singular a cada uno por nueva elección, o elegir sólo a uno con toda su posteridad, que suele llamarse sucesión hereditaria 82

Cap. XVII. De la unidad numérica del supremo principado de la ciudad o del reino y su necesidad; de donde también aparece la unidad numérica de la ciudad o del reino y la unidad numérica de cada una de las partes principales u oficios de la ciudad o del reino 97

Cap. XVIII. De la corrección del príncipe y por qué causas, cómo y por quiénes debe ser castigado si es trasgresor de la ley 104

Cap. XIX. De las causas eficientes de la tranquilidad y de la intranquilidad de la ciudad o del reino, y de aquélla que de un modo insólito perturba en particular a los reinos, y de la transición de la Primera a la Segunda Parte 107

PARTE SEGUNDA

Cap. I. De los tres impedimentos o modos de contradecir a las verdades contenidas en la Primera Parte; del sentido y alcance de los temas que se han de tratar y del modo de proceder 119

Cap. II. De la distinción de los términos o expresiones comprendidos en las cuestiones que hemos de declarar ... 124

Cap. III. De los dichos canónicos y algunos otros argumentos por los que parece probarse que se les debe el gobierno coactivo a los obispos y presbíteros en cuanto tales, aun sin la concesión del legislador humano, y al obispo de los romanos o Papa el gobierno supremo de todos los tales gobiernos 132

Cap. IV. De las escrituras canónicas, de los preceptos y consejos y ejemplos de Cristo y de santos y probados doctores expositores de la ley evangélica. Con los cuales se demuestra con evidencia que el romano y cualquier otro obispo o presbítero o clérigo sin excepción, en virtud de las palabras de la Escritura, ningún principado coactivo o jurisdicción contenciosa pueden reivindicar para sí o atribuirse, y mucho menos el supremo de todos sobre cualquier clérigo o laico; y que, a tenor del consejo y el ejemplo de Cristo, máxime en las comunidades de los fieles, si se les ofrece o se les confiere por el que tiene autoridad para ello, deben recusarlo, y además, que todos los obispos y los que indiscriminadamente llamamos clérigos, han de someterse al juicio coactivo o gobierno del que manda con autoridad del legislador humano, sobre todo si es fiel 138

Cap. V. De los dichos canónicos de los apóstoles y de las exposiciones de los santos y de los doctores, por las que abiertamente se prueba lo mismo que en el capítulo precedente 155

Cap. VI. Del poder sacerdotal de las llaves y qué potestad tenga el sacerdote o el obispo en lo tocante a excomunión 174

Cap. VII. Presentación sumaria de lo dicho en el capítulo precedente y de su aclaración y confirmación 190

Cap. VIII. De la división de los actos humanos y qué relación guarden con la ley humana y con el juez de este mundo 195

Cap. IX. De la relación de los actos humanos con la ley divina y con el juez del otro mundo, o sea, con Cristo, y qué relación guarden también en este mundo con el doctor de la misma ley, el obispo o el sacerdote 204

Cap. X. Del juez coactivo sobre los herejes, a quién en efecto competa juzgarlos en este mundo, castigarlos, reque-

RIRLOS E IMPONERLES PENAS, TANTO EN COSAS COMO EN PERSONAS, Y A QUIÉN CORRESPONDA SU APLICACIÓN 216

Cap. XI. DE ALGUNOS SIGNOS, TESTIMONIOS Y EJEMPLOS, TANTO DE LA CANÓNICA COMO DE LA HUMANA ESCRITURA, CON LOS QUE SE MUESTRA QUE ES VERDADERO LO CONCLUIDO EN EL CAP. IV DE ESTA PARTE Y EN LOS CAPS. V Y VIII, IX Y X DE LA MISMA ACERCA DEL ESTADO DE LOS OBISPOS, Y EN GENERAL DE LOS SACERDOTES, Y POR QUÉ CRISTO DISTINGUIÓ SU ESTADO, ES DECIR, DE POBREZA, DEL ESTADO DE LOS PRÍNCIPES Y GOBERNANTES 227

Cap. XII. DE LA DISTINCIÓN DE CIERTOS MODOS DE HABLAR, NECESARIA PARA LA SOLUCIÓN DE LAS CUESTIONES LEVANTADAS EN TORNO AL ESTADO DE SUMA POBREZA 234

Cap. XIII. DEL ESTADO DE LA DICHA POBREZA, QUE SUELE DENOMINARSE PERFECCIÓN EVANGÉLICA, EL QUE CRISTO Y SUS APÓSTOLES OBSERVARON 244

Cap. XIV. DE ALGUNAS INSTANCIAS A LO ESTABLECIDO EN EL CAPÍTULO PRECEDENTE Y DE LAS RESPUESTAS A ELLAS Y DE LA CONFIRMACIÓN DE LO DICHO EN EL MISMO CAPÍTULO 268

Cap. XV. DE LA DISTINCIÓN DEL OFICIO SACERDOTAL SEGÚN SU AUTORIDAD ESENCIAL Y ACCIDENTAL, SEPARABLE E INSEPARABLE, Y QUE EN LA DIGNIDAD ESENCIAL NO ES INFERIOR CUALQUIER PRESBÍTERO AL OBISPO, SINO SÓLO EN LA ACCIDENTAL 291

Cap. XVI. DE LA IGUALDAD DE LOS APÓSTOLES EN EL OFICIO O CUALQUIER DIGNIDAD CONFERIDA A ELLOS INMEDIATAMENTE POR CRISTO. DE DONDE SE PRUEBA LO DICHO EN EL CAPÍTULO PRECEDENTE SOBRE LA IGUALDAD DE TODOS LOS SUCESORES Y EN QUÉ SENTIDO TODOS LOS OBISPOS SON INDIFERENTEMENTE SUCESORES DE UN APÓSTOL CUALQUIERA 302

Cap. XVII. DE LA AUTORIDAD DE INSTITUIR OBISPOS Y OTROS CURATOS Y LOS DEMÁS MINISTROS DE LA IGLESIA EN LO TOCANTE A LA DOBLE DIGNIDAD U OFICIO, SEPARABLE O INSEPARABLE ... 319

Cap. XVIII. DEL ORIGEN Y ESTADO PRIMERO DE LA IGLESIA CRISTIANA Y DE DONDE EL OBISPO Y LA IGLESIA ROMANA TOMARON LA AUTORIDAD PREDICHA Y UN CIERTO PRIMADO SOBRE LOS DEMÁS 338

Cap. XIX. DE ALGO PREVIO A LA DETERMINACIÓN DE LA AUTORIDAD Y DEL PRIMADO YA DICHO, O SEA, A QUÉ PALABRA DICHA O ESCRITA DE LA VERDAD HAYA QUE PRESTAR ASENTIMIENTO DE FE Y CONFESIÓN DE NECESIDAD DE SALUD ETERNA 345

Cap. XX. A QUIÉN PERTENEZCA O PERTENECIÓ LA AUTORIDAD DE DEFINIR O DETERMINAR LOS SENTIDOS DUDOSOS DE LA SAGRADA ESCRITURA 352

Cap. XXI. A QUIÉN PERTENEZCA LA AUTORIDAD COACTIVA DE CONGREGAR EL CONCILIO GENERAL DE SACERDOTES Y OBISPOS Y OTROS

FIELES; Y A QUIÉN PERTENEZCA LA AUTORIDAD, EN EL MISMO CONCILIO, DE ESTABLECER LO QUE OBLIGUE A LOS FIELES BAJO PENA O CULPA EN EL SIGLO PRESENTE O EN EL FUTURO, Y A QUIÉN, DE NUEVO, PERTENEZCA CASTIGAR EN EL MUNDO PRESENTE A CUALQUIER TRASGRESOR DE LO ESTABLECIDO O DEFINIDO EN EL CONCILIO GENERAL. TAMBIÉN, QUE NINGÚN OBISPO O SACERDOTE PUEDE EXCOMULGAR AL PRÍNCIPE NI PONER ENTREDICHO A NINGÚN PUEBLO, NI CONFERIR A NINGUNO BENEFICIOS TEMPORALES ECLESIÁSTICOS, NI DIEZMOS, NI LICENCIAS DE ENSEÑAR, NI OFICIOS CIVILES DE CUALQUIER GÉNERO, SINO SEGÚN LA DETERMINACIÓN Y CONCESIÓN DEL CONCILIO GENERAL O DEL LEGISLADOR HUMANO, O DE AMBOS 362

Cap. XXII. EN QUÉ MODO EL OBISPO ROMANO Y SU IGLESIA SEAN CABEZA Y LA PRINCIPAL ENTRE LAS DEMÁS; Y CON QUÉ CLASE DE AUTORIDAD LES CONVENGA ESTO 377

Cap. XXIII. DE LOS MODOS DE LA PLENITUD DE POTESTAD, Y CON ARREGLO A QUÉ MODO Y ORDEN SE LOS HA ATRIBUIDO A SÍ EL OBISPO ROMANO Y SUMARIAMENTE CÓMO HA USADO Y USA DE ELLOS 395

Cap. XXIV. DE QUÉ MODO EN ESPECIAL EL OBISPO ROMANO HA HECHO USO DE ESE PRIMADO ASUMIDO Y DE LA PLENITUD DE POTESTAD DENTRO DE LOS LÍMITES ECLESIÁSTICOS O DE LA ORGANIZACIÓN SACERDOTAL 404

Cap. XXV. DE QUÉ MODO EN ESPECIAL USÓ EL OBISPO ROMANO DE LO PREDICHO FUERA DE LOS LÍMITES ECLESIÁSTICOS TRATÁNDOSE DE LAICOS O DE ASUNTOS CIVILES 417

Cap. XXVI. CÓMO USÓ DE ELLO EN PARTICULAR RESPECTO DEL PRÍNCIPE E IMPERIO ROMANO 434

Cap. XXVII. DE ALGUNAS OBJECIONES A LO ESTABLECIDO EN EL XV DE ESTA PARTE Y EN LOS CAPÍTULOS QUE LE SIGUEN 458

Cap. XXVIII. RESPUESTAS A LAS OBJECIONES ANTERIORES 467

Cap. XXIX. DE LA SOLUCIÓN DE LAS OBJECIONES SACADAS DE LA ESCRITURA Y ADUCIDAS EN EL CAP. III DE ESTA PARTE, CON LAS QUE SE QUIERE DEMOSTRAR QUE PERTENECE A LOS OBISPOS LA JURISDICCIÓN COACTIVA, Y LA SUPREMA AL OBISPO ROMANO EN CUANTO TAL 509

Cap. XXX. REFUTACIÓN DE LAS RAZONES ADUCIDAS PARA LO MISMO EN EL MISMO CAP. III, Y DE LA TRASLACIÓN DEL IMPERIO ROMANO Y DE CUALQUIER OTRO PRINCIPADO, EN CUANTO DEBE Y PUEDE HACERSE SEGÚN LA RECTA RAZÓN 521

PARTE TERCERA

Cap. I. RECAPITULACIÓN DE LOS PRINCIPALES PROPÓSITOS Y CON-

CLUSIONES DE LA PRIMERA Y SEGUNDA PARTE Y DE LA CONEXION ENTRE LO QUE SE HA DICHO Y LO QUE SE HA DE DECIR 533

Cap. II. DE LA DEDUCCIÓN EXPLICITA DE CIERTAS CONCLUSIONES QUE RESULTAN NECESARIAMENTE DE LAS PARTES ANTERIORES, ATENDIENDO A LAS CUALES MÁS FACILMENTE PODRAN ALCANZAR, GOBERNANTES Y SÚBDITOS, EL FIN PRETENDIDO EN ESTE LIBRO 534

Cap. III. DEL TÍTULO DE ESTE LIBRO 541

INDICE DE NOMBRES 543

PRESENTACION

El *Defensor Pacis* es ante todo una requisitoria al electo emperador Luis de Baviera dándole motivos de reflexión y estímulo para mantenerse firme frente a las pretensiones políticas de Juan XXII, Papa. Pero si esta es la ocasión histórica, localizada en el primer tercio del siglo XIV, el hecho es que Marsilio nos ha dado para entonces y para todos los tiempos un tratado de doble intención teórica, política civil y política eclesiástica, cargado de novedad para su tiempo y que conserva todavía hoy, en sus partes esenciales, todo su interés, y no sólo para el historiador de las ideas políticas. Si podemos creernos anclados ya en la posmodernidad, que significaría un poner entre paréntesis o interrogante los grandes valores de la modernidad, la libertad, la visión iluminada del mundo, los poderes del hombre, científico y técnico frente a la naturaleza, dominio del universo físico, el tiempo y la historia como espacio abierto para su progreso indefinido, es verdad que no apuntan claros todavía otros valores alternativos en el horizonte. Y mientras este hombre moderno, occidental, mantenga un *minimum* de fe en sí mismo, por fuerza habrá de aferrarse a aquellos valores que aún conservan su luz. Sin dejar de ser medieval, Marsilio permite ya vislumbrar el Renacimiento en sus aspectos más vitales, pegados a la tierra, el político y el político-eclesiástico. Juzgamos por ello de justificada actualidad esta edición española del *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua, que ofrece la primera versión castellana, por cuanto conocemos. La presente versión se ha hecho sobre la edición crítica de R. Scholz, Hannover, 1932, dentro de la colección *Fontes Iuris Germanici Antiqui,* a su vez incluida en los *Monumenta Germaniae Historica.*

L. M. G.

ESTUDIO PRELIMINAR

por Luis Martínez Gómez

MARCO HISTORICO

Efectivamente, la circunstancia histórica en que se escribe el *Defensor Pacis* se señala como tiempo de transición y de crisis: estaba en su final el Medievo abierto gradualmente a los nuevos signos de la Edad Moderna. En crisis la unidad religiosa y política de la cristiandad medieval; en crisis la unidad de la cultura dominada por el saber profano, matemática, medicina, filosofía, y por la teología, que marchan ahora cada una a su respectiva autonomía. En crisis, sobre todo, en el aspecto humano y político, la unidad de la vida pública dominada por los dos centros de decisión, el Papado y el Imperio. Las relaciones entre estos dos poderes pasaron ya antes por momentos agudos de fricción, especialmente en la llamada contienda de las investiduras, encuentro de jurisdicciones y disposición ambigua de los bienes temporales adscritos a los oficios y beneficios eclesiásticos. El fondo latente y permanente de la crisis habrá que ponerlo en la fusión poco discriminada de los dos poderes supremos, que no siempre supieron moverse dentro de sus límites respectivos. El Pontífice de Roma era un señor con sus Estados y dominios supuestamente legados por Constantino y otros emperadores posteriores. Su prestigio moral y sus ejércitos eran piezas importantes en todo el juego de la política italiana. En la misma institución del poder temporal, el emperador, se atribuía a sí el Pontífice ciertos privilegios o derechos, como la aprobación de la elección, que interfe-

ría la vida política. El emperador, por su parte, tenía excesiva influencia en las decisiones de gobierno de la Iglesia, nombramiento de obispos, elección de los Papas. Por lo demás, en su mismo espacio interno, ambas instituciones supremas, Papado e Imperio, atravesaban al tiempo del *Defensor Pacis* un difícil momento. Desde 1309 Clemente V se encierra en Aviñón, lo que significa para la Iglesia una especial vinculación al rey francés, y en Roma, un Vicario papal no es capaz de mantener el prestigio y la autoridad de los Papas en la propia Roma. Por su parte el Imperio, a la muerte de Enrique VII, 1313, se escinde entre los partidarios de dos candidatos, Federico de Austria y Luis, duque de Baviera. Las armas deciden allí en favor de Luis de Baviera en la batalla de Mühldorf, 1322.

Por debajo de estos dos polos de poder se juega en el suelo italiano una política de pequeños señores, o *condottieri,* que cruzan entre sí sus alianzas y convierten la tierra de Italia en lugar de pendencias, golpes de diplomacia en las cancillerías y a ratos de lances sangrientos de guerra. Todos juegan el juego de la ventaja y de la suerte que es varia y caprichosa. Por el momento el Papa, Juan XXII, juega la carta francesa que tiene su apoyo en el reino de Nápoles con Roberto de Anjou, y en el pleito político alemán se inclina por el vencido Federico de Austria. Además, los reinos italianos están también entre sí divididos y enfrentados con los dos bandos rivales, güelfos y gibelinos. Estos del lado del emperador, aquéllos del lado francés y del Papa. Este panorama político, cercano y lejano, lo vive Marsilio de Padua con interés personal y de él va a hacer el tema de su existencia y en él va a figurar con un cierto protagonismo.

VIDA Y OBRAS

Nace Marsilio en Padua en 1275/80. Yo, un «antenóride», dice de sí mismo en el *Defensor Pacis,* por Antenor, compañero del troyano Eneas, supuestamente fundador

de Padua *(Eneida,* I, 242-249). Procede de una familia de notarios, Mainardini, cuya corporación se señalaba en el tiempo por sus celebraciones, ritos y normas rígidas, reservadas en exclusiva para los habitantes fijos de la ciudad. Los grupos de legistas, médicos y gramáticos constituían lo más culto de la burguesía paduana. Marsilio contaba para su formación con todo el prestigio de la universidad de Padua caracterizada por el seguimiento más fiel y científico de Aristóteles. Allí estudia medicina, filosofía y leyes. En este primer período de su formación hubo de recibir el influjo de Pedro de Abano, renombrado averroísta, que realizó un viaje a Constantinopla y al parecer descubrió el libro de los *Problemata* de Aristóteles y lo adornó con un comentario. De Marsilio dirá su amigo Albertino Mussato, referido a este primer tiempo, que era «lumbre de su país» y «antorcha de la tierra». Consta que Marsilio ejerció la medicina, y en su última etapa, junto al emperador, le servía, no sólo de consejero, sino también de médico. No acabada la carrera Marsilio se engolfa en la situación política, en la que se opera en él ya un cambio significativo. Padua fue tradicionalmente güelfa; se había rebelado contra Enrique VII, poniéndose al lado del Papa. Verona y Milán eran tenazmente gibelinas, aquélla bajo la égida del Can Grande della Scala; ésta bajo el señor de Milán, Mateo Visconti, el mayor apoyo del emperador en Italia. Marsilio se hace gibelino y secunda las empresas del Can Grande. Significativo el cambio, pues equivale a una opción por el partido del emperador y contra el Papa. Su amigo Mussato le reprocha esta «conversión» al gibelismo. En 1311 puede darse por terminada su formación en Padua. Sin que podamos determinar las circunstancias y motivos, el 12 está en París, donde enseña filosofía natural en la Facultad de Artes y en el trimestre de diciembre de 1312 a marzo de 1313 es Rector de la Universidad. En ese mismo año cae, probable, un viaje a Aviñón, donde obtiene de Juan XXII un canonicato en la iglesia de Padua y una expectativa del primer beneficio de colación del obispo de Padua que quedara vacante. De aquí deducimos que Marsilio recibió algún grado en la cle-

ricatura. Hasta 1320 Marsilio debe permanecer en Padua. Para esa fecha, se ocupa probablemente con el *Defensor Pacis,* incoado ya por el 1318; sigue una segunda estancia en París, donde completa sus estudios de filosofía natural, medicina y teología, y enseña, probablemente, lógica aristotélica y metafísica. Su amistad y afinidad intelectual con Juan de Janduno, jefe de los averroístas de París, lo que funde para lo futuro la suerte de ambos, hizo creer a muchos que el *Defensor Pacis* fue obra elaborada por los dos. Incluso se atribuyó la primacía de la obra a Juan de Janduno. Esta hipótesis no tiene fundamento histórico. El *Defensor Pacis* se acabó de escribir en París el 24 de junio de 1324, como lo expresa el autor al fin de su obra. Por el análisis interno adquiere fundamento la hipótesis de C. W. Previté-Orton y otros de una doble redacción del *D.P.*, una más breve, elaborada desde 1317, y otra más extensa, la segunda, en la que se habrían añadido los capítulos de la pobreza y los finales de la plenitud de potestad, según el desarrollo de los acontecimientos entre Juan XXII y Luis de Baviera (ver *D.P.* ed. J. Quillet, p. 26). Dos años pasaron sin que se resolviera la apelación vaga del autor a su condición de «antenóride». El 26 se hace pública la verdadera autoría de la obra. Entonces Marsilio, seguido de su amigo Juan de Janduno, huyó a refugiarse en la corte de Luis de Baviera, entonces en Nuremberg. De allí siguió Marsilio los acontecimientos ligado estrechamente a la persona y suerte de Luis de Baviera; el que había formulado la doctrina viene ahora a ser el mentor principal de su aplicación.

Desde la muerte de Enrique VII estaba vacante la sede imperial. Los gibelinos del Norte de Italia, movidos por sus dos principales representantes, Can Grande y Mateo Visconti, deciden en Trento llamar al emperador elegido, aún no aprobado por el Papa, a que venga a Italia y marche sobre Roma. En Milán le coronan con la corona de hierro de la Lombardía el 31 de marzo de 1327. El 8 de octubre entra en Roma. Los romanos, un poco al margen de las rivalidades políticas, quieren que el Papa venga a coronar a Luis de Baviera, que había sido finalmente aceptado como emperador en Alemania en la dieta de Nuremberg, 1323. Ante la negativa del Papa, se constituyen los romanos en gobierno democrático formado por 52 ciudadanos con Sciarra Colonna a la cabeza. Siguiendo las doctrinas de Marsilio, el emperador es proclamado por el pueblo. El 7 de enero del 28 se festeja su entrada triunfal en Roma y es coronado por un clérigo como representante del poder espiritual. Siguiendo igualmente las doctrinas de Marsilio, considerando a Juan XXII hereje por sus doctrinas sobre la pobreza de Cristo, y por su conducta respecto del emperador, se procede a elegir un nuevo Papa. Lo llevan a cabo 13 electores eclesiásticos y su elección recae en el franciscano Pedro Rainalducci de Corvara, denominado ahora Nicolás V. Luis de Baviera le impone el anillo. Pero el triunfo dura poco. El pueblo romano, presionado y amenazado por los franceses y los partidarios del Papa aviñonés, vuelve sus favores en la contraria dirección. Luis de Baviera no se siente seguro y sale de Roma el 4 de agosto seguido de sus partidarios, entre ellos Marsilio, y el 21 de septiembre se refugia en la gibelina Pisa. El 11 de abril sale de Pisa para Alemania. Nicolás V va sumiso a Aviñón y obtiene el perdón de Juan XXII. Allí muere en 1333. El siguiente año muere Juan XXII. Tanto con este Papa como con su sucesor Clemente VI trató de reconciliarse repetidas veces Luis de Baviera; las influencias de los franceses, que no querían en absoluto un rey de romanos germano, al estilo de los últimos siglos medievales, lo impidieron. En cuanto a Marsilio, todo es silencio sobre él, fuera de que permaneció en Munich en la corte imperial. Le acompañan otros proimperiales de relieve histórico, como Miguel de Cesena y Guillermo de Ockham. Tuvo ocasión de escribir otras tres obras menores, comparadas con el *Defensor Pacis,* aunque en su misma línea: un *Defensor Minor,* que da substancialmente la doctrina del mayor con solos ligeros retoques, resumiendo y aun acentuando las posturas radicales del *Defensor Pacis,* un tratado *De translatione imperii,* y un parecer sobre impedimentos matrimoniales con ocasión del matrimonio de Margarita Maultasch, divorciada de Fe-

lipe VI de Valois, con Ludovico de Brandeburgo, hijo de Luis de Baviera. Por la alusión de Clemente VI a la muerte de Marsilio, ésta tuvo lugar en 1342 ó 1343. Luis de Baviera muere en 1347, no reconciliado.

SIGNIFICADO HISTORICO DE MARSILIO

Entre las ciencias históricas, que avanzan pegadas a las circunstancias de la vida de los hombres y las más abstractas que abstraen de materia y de historia, podemos situar a las jurídicas y políticas, que por lo general han ido motivadas o implicadas en concretos pasos históricos. Los autores políticos griegos, Platón y Aristóteles, construyeron sus doctrinas políticas de cara a las situaciones y acontecimientos de la Grecia de su tiempo, bien que idearan en sus teorías marcar hitos para el recto y buen vivir de los hombres en sociedad de cualquier tiempo. Parecidamente diríamos de otros autores, como de la brillante constelación de nuestros juristas y políticos del Siglo de Oro español. Acercándose a ellos hemos de ver a Marsilio de Padua en su obra jurídica y política. Podemos incluso afirmar que lo circunstancial histórico está allí presente más de lo que a primera vista parece. En rigor no es exacto decir que ha escrito un tratado, o dos tratados en el *Defensor Pacis,* uno político civil, Primera Parte, y otro político eclesiástico, Segunda Parte. La circunstancia invade arrolladoramente el tema. En realidad no es un tratado, sino unas cuantas cuestiones, y acaso un motivo central, que preside toda la obra, a saber, ofrecer a Luis de Baviera y a todos los que se alistan tras él, unas consideraciones teóricas con las que instruye y estimula a una acción y conducta. «Mirando a las recomendaciones de los santos y de los filósofos, dice al principio del *D.P....,* por amor a la propagación de la verdad..., a la misericordia con los oprimidos, y para apartar de la desviación del error a los opresores..., y mirándote a ti, Luis, emperador de los romanos, pasé al escrito la suma de las sentencias siguientes después de diligente y atenta consideración» *(D.P.,* I, 1,6)*. La conducta y acción a la que le mueve quedará, en buena verdad, civil y eclesiástica, justificada.

La cuestión central es el poder, tanto el civil como el eclesiástico. Marsilio quiere decir a Luis, al que no escatima alabanzas de rigor, que tiene derechos que usurpa el Papa y lo enciende para que pase a la acción, con lo que arrancará o cortará la raíz de donde proceden los impedimentos de la paz en su reino e imperio. La duplicidad de poderes supremos desgarra las provincias y los hombres y provoca enfrentamientos bélicos que constituyen un escándalo para la cristiandad. La Primera Parte trata de la sociedad civil. Pero en ella se ponen las bases para la Segunda Parte, que toda ella es una reflexión y doctrina sobre la realidad eclesiástica. Ya en la Primera Parte, al final, hay una alusión y esbozo de doctrina en torno al título que se atribuye el Pontífice romano de la plenitud de potestad. Y en esta Primera Parte, civil, entra ya en consideración la parte o estamento sacerdotal como integrante principal de la sociedad civil. En la concepción de Marsilio opera la visión medieval de la cristiandad como un todo, que imbrica a los dos órdenes, el civil y el eclesiástico. Por este lado es Marsilio acentuadamente medieval. Su fin es distinguir y señalar los límites precisos a los dos órdenes y poderes, no suprimir uno de ellos ni independizarlos, sino armonizarlos y hasta fundirlos en cierto modo en una grande y superior unidad.

LA SOCIEDAD CIVIL

La Primera Parte se apoya en Aristóteles, como era obligado en el tiempo (Tomás de Aquino, Gil de Roma, Dante), en los ocho libros de la *Política,* y siguiendo sus pasos desarrolla Marsilio el origen de la sociedad humana, su estructura y su culminación en el príncipe, legislador

* Las referencias al texto deben entenderse así: *D.P.,* I, 1,6 quiere decir, *El Defensor de la paz,* parte I, capítulo I, § 6.

y la ley. Siguiendo a Aristóteles distingue seis partes de la ciudad, tres principales, sacerdotal, militar y judicial, y tres inferiores, agricultura, artesanía y tesorería *(D.P.,* I, V,1). El orden o mundo religioso entra con derecho y a la cabeza de todo; Marsilio considera que aun más allá del orbe cristiano, entre los gentiles, imaginan las gentes dioses e infierno, con que apoyan la voluntad para el bien *(D.P.,* I, V,11 ss.). Para el mundo cristiano, aun dentro de la sociedad civil, son de considerar las dos esferas, la natural y la sobrenatural *(D.P.,* I, IV,3). Parecidamente a los griegos, Platón, la sociedad humana se compara en Marsilio a la estructura y funcionalidad de un animal *(D.P.,* I, II,3). De ahí va a sacar símiles iluminadores para la comprensión de la vida social. Los órganos están entre sí ordenados y subordinados; el centro y principio de la organización de las otras partes es el corazón *(D.P.,* I, XV,5). Organo principal, y del que derivan las demás partes vivas, como del corazón, es la parte principante, o gobernante, pero encima de ella, como la cúspide, está el legislador y la ley.

Toda la concepción de Marsilio gravita hacia la valoración prepotente del pueblo. Pueblo no es el vulgo, distinguido de los jefes o de los letrados o nobles, sino la totalidad, como en Isidoro que comprendía en el pueblo a los *maiores natu* y a las *plebes).* La función primera es la determinación de la ley: «La causa primera y propia de la ley es el pueblo, o sea, la totalidad *(universitas)* de los ciudadanos, o su parte prevalente, por su elección o voluntad, mandando... en congregación... hacer u omitir algo... bajo pena o suplicio temporal» *(D.P.,* I, XII,3). Esta *valentior pars* incluye dos limitaciones en la asentada totalidad; primero, por razón de la condición de ciudadanos, de los que están excluidos los niños, los forasteros, los siervos y las mujeres *(D.P.,* I, II,4). Segundo, hay otra limitación por razón de las ocupaciones y preparación mental de los adultos, «porque no es fácil, o no posible, que todas las personas convengan en una sentencia, por ser la naturaleza de algunos corta, o por malicia o por ignorancia singular, en desacuerdo con la sentencia común;

por la irracional reluctancia de los cuales no debe ser impedido u omitido lo conveniente al bien común» *(D.P.,* I, XII,5). Al determinar después las funciones de ese legislador colectivo, precisa la otra limitación por razón de las ocupaciones en que se emplea una parte de la comunidad. Esa *valentior pars* representa, hace las veces y tiene la autoridad de la totalidad de ciudadanos, se toma como lo mismo de esa comunidad, *pro eodem (D.P.,* I, XII,5). Sin ulterior precisión piensa Marsilio en esta *valentior pars* considerada la cuantidad y la cualidad, «considerata quantitate et qualitate» *(D.P.,* I, XII,3). Juzgan algunos que esto imprime un criterio selectivo, cuasi aristocrático, a las audacias populistas o democráticas de Marsilio. Creemos que la intención de Marsilio no es operar con un criterio aristocrático, sino universal y, podremos decir, populista en un cierto verdadero sentido. La idea es que lo que se legisla sea a gusto y con la voluntad, lo más posible, de todos; lo que quieran *todos* irá al bien común, porque «nadie se daña a sabiendas» *(D.P.,* I, XII,3). Para el menester de establecer las leyes hay una interesante gradación universalista. «Por todos los ciudadanos convocados, el buscar, encontrar y examinar las leyes; elíjanse todos los varones expertos y prudentes» *(D.P.,* I, XIII,8), bien que todo ciudadano tiene facultad para hacerlo, pero más convenientemente *(D.P.,* I, XII,2) se hará por la observación de los que pueden vacar, mayores en edad y experimentados en las cosas agibles, a los que llaman prudentes, más que por la observación de los de oficios mecánicos, que han de ocuparse de lo necesario para la vida. Hecho el trabajo de lo que llamaríamos comisión de expertos, procede la presentación a toda la congregación de ciudadanos, en la que pueden, todos, hacerse oír en lo que les parezca «razonablemente» decir sobre las mismas leyes. Entonces deben elegirse de nuevo varones según el modo dicho antes o confirmarse los mismos, que representen a la universalidad de los ciudadanos, los cuales aprobarán o reprobarán las predichas reglas en todo o en parte, o lo hará la misma universalidad si quisiere, o toda o su parte prevalente. Después de esta aprobación

las dichas reglas son ya leyes, y merecen llamarse así, no antes. Las que, previa publicación y promulgación, constituyen lo único de preceptos humanos que obliga a los trasgresores a las culpas y penas civiles *(D.P.*, I, XIII,8). De una ley así elaborada y promulgada, afirma Marsilio, con una inevitable resonancia rousseauniana, o moderna, a cubierto de todo precipitado anacronismo: La ley dada así, con audiencia y consentimiento de toda la multitud, todo ciudadano la observará y la impondrá fácilmente por el hecho de que cada uno pensará que se la ha dado a sí mismo, y por ello no cabe reluctancia contra ella, sino más bien la tolerará de buen ánimo *(D.P.*, I, XII,6).

A esta extensión a todo el pueblo de la capacidad de elaborar y dar las leyes, se oponen diversos argumentos que abogan, como más conducente al fin, por la asignación a una persona competente o a unas pocas del cometido de dar las leyes. La respuesta de Marsilio es doble; primero, que en la multitud están también comprendidos los prudentes y buenos; segundo, que aun los menos capaces pueden, desde su experiencia personal, alegar consideraciones sabias que perfeccionan la obra de los expertos.

EL GOBIERNO

La segunda función importante del legislador (el pueblo) es el nombramiento del gobierno, o creación de la parte principante. El punto abundante y hasta superabundantemente desarrollado por Marsilio es la unidad y unicidad de la cabeza gobernante, o reducción a una única cabeza responsable del gobierno. El tema tiene aplicación en la concreta coyuntura de los máximos poderes del imperio. Precisamente trata Marsilio de asentar que no puede haber dos cabezas supremas, lo que se traduce en una reprobación indirecta del hecho histórico concreto de un Papa asumiendo atribuciones de emperador, o, más en general, de la permistión de las potestades eclesiásticas con las civiles. El caso agudo se presentaba cuando el Papa

excomulgaba a algún príncipe y desligaba a sus súbditos del juramento de fidelidad y el príncipe no se sometía.

El príncipe o el gobernante, no es el legislador, sino ejecutor de lo legislado o decidido por el pueblo. Lo elige y nombra el legislador, la universalidad de los ciudadanos. Estos, en su multitud, son incapaces de dirigir el gobierno directamente y el gobernante no puede salir de lo preceptuado por el legislador *(D.P.*, I, XV, 3-4). Para hacer cumplir las leyes, dispondrá de una fuerza armada, que será mayor que la de cada uno de los ciudadanos y de un grupo de ellos, pero menor que la de todos juntos, a fin de evitar la tiranía *(D.P.*, I, XIV,9).

Trata Marsilio la cuestión de los géneros de gobierno; sigue literalmente la doctrina de Aristóteles. Primero, división entre gobiernos templados y gobiernos viciados; tres en cada apartado; monarquía real, aristocracia y república en el primero, y tiranía, oligarquía y democracia en el segundo *(D.P.*, I, VIII,2 ss.). La raya que divide los unos de los otros es si se inauguran y se conducen con o sin asentimiento de los súbditos y si miran al provecho propio o al de la comunidad. Mirando al origen se plantea con especial interés la conveniencia o disconveniencia de regímenes electivos o hereditarios. Para Marsilio, acentuando de nuevo su sentido democrático, es preferible el electivo sobre el hereditario, y aquí acumula argumentos en contra de su posición y los rebate con una técnica escolástica *(D.P.*, I, IX,6).

El príncipe ha de revestirse de la ley, que es como su «forma» en toda su conducta pública y la medida de la conducta para todos. Si delinque, si está informado por otra forma, dice Marsilio, utilizando conceptos escolásticos, ¿quién lo mide? ¿Quién lo juzga? La respuesta es: el legislador o aquel o aquellos que hubiere designado el legislador. Esto cuando la falta es grave o muy repetida. En delincuencias leves o muy raras, vale más tolerar para no quitar al gobernante autoridad ni acostumbrar a los súbditos a alzarse con facilidad contra su soberano. Y aun mientras se lleva a cabo el juicio, convendrá suspender el oficio del príncipe, para evitar la sensación de la plurali-

dad de gobiernos y porque, añade Marsilio, no es juzgado como príncipe, sino como trasgresor de la ley *(D.P.*, I, XVIII,3).

Marsilio aplica al conjunto social la teoría de las causas tomada de Aristóteles y del uso de los escolásticos. Materiales y formales son los hombres y sus inclinaciones y hábitos; eficiente es, para constituir el príncipe, la asamblea o el legislador; para dirigir y supervisar las otras partes de la ciudad, es causa eficiente el legislador humano, a excepción del sacerdocio que viene directamente de Dios *(D.P.*, I, VII, 1-3). Causas finales son las obras que cada uno realiza según su oficio, y lo que de ahí resulta para la estructura del conjunto social *(D.P.*, I, VI,10).

El último capítulo de la Primera Parte (el 19) parece a todas luces desplazado de su sitio, que sería la Segunda Parte, ocupada con el tema eclesiástico. Puede incidir aquí la hipótesis de dos redacciones, una más breve, donde iría este capítulo 19, y otra más larga. En todo caso está aquí justificado, porque es en él donde se apunta y desarrolla la causa de la intranquilidad, anunciada en el comienzo de la obra, a saber, las pretensiones del Pontífice romano apoyado en su plenitud de potestad. Tema que será más ampliamente tratado al final de la Segunda Parte.

LA SOCIEDAD ECLESIASTICA

La Segunda Parte es, toda ella, un tratamiento religioso, cristiano; argumentos de razón no ocurren sino pocas veces apuntalando o completando mayores del silogismo tomadas de la Escritura y autores cristianos, Santos Padres y glosadores de las fuentes sagradas.

EL PODER EN LA IGLESIA

Previas algunas definiciones, entra Marsilio en seguida en materia, y no para comentar o explicar sentencias comunes, sino poniendo todo el peso de su convicción personal. Capital para él el tema del poder. Muchas veces y de muchas formas repetido despoja a los hombres de Iglesia de todo poder coactivo *(D.P.*, II, IV,3 y 13); sacerdotes, obispos y Papa no tienen en este mundo poder alguno coactivo, con potestad o facultad de mandar, con obligación de sufrir pena o castigo el súbdito trasgresor. Contrapone los mandos humanos a la intimación de Cristo: «*Vos autem non sic*»; y «uno es vuestro maestro, vosotros hermanos», es decir, iguales. El mandato y la potestad que les da Cristo es: «Predicad, atad y desatad los pecados» *(D.P.*, II, VI,2); el sacerdote no ejerce los derechos de potestad alguna en este siglo *(D.P.*, II, VII,3); «cualquier presbítero, obispo o ministro espiritual, en común o singularmente, en cuanto tales, o colegio de ellos, ninguna jurisdicción tienen coactiva real o personal, sobre un presbítero, obispo o diácono, o sobre el colegio de ellos, y menos sobre ningún príncipe o principado, comunidad, colegio o persona singular entre los seglares *(D.P.*, II, I,4). La prueba convincente es que Cristo nos dio ejemplo y su ejemplo es que nunca él ejerció un poder coactivo sobre los hombres, ni quiso que lo ejercieran sus seguidores *(D.P.*, II, IV,3). Esta prescripción limitadora o excluyente de poderes tenía un reverso en favor de la libertad. Nadie en la Iglesia está sometido a otro con jurisdicción coactiva. En términos de vida social nadie de suyo es superior a otro con esa jurisdicción de efectos externos, a no ser concedido o estatuido por los hombres. La misma excomunión, con tantos efectos civiles o públicos, infamia pública, disolución del juramento de fidelidad y obediencia a sus superiores, no puede ningún obispo o Papa intimarla. Para Marsilio todo el orden religioso eclesiástico se mantiene dentro de unos límites rigurosamente espirituales. Sabe que ningún mandato de la ley divina puede imponerse a la fuerza, que ninguna trasgresión de esa ley recibe en este mundo castigo de nadie contra su voluntad, si no implica al mismo tiempo un delito civil; «ni forzar a nadie con pena o suplicio alguno a la observancia de ningún precepto de la ley divina» *(D.P.*, II, IX,6); «todos los obispos son de igual mérito y autoridad»

(D.P., II, XXII,4). Puntualiza Marsilio que las infracciones de la ley divina tendrán su sanción bajo un juicio y jurisdicción coactiva, pero eso será sólo en la otra vida y por Cristo; allá con él se sentarán como jueces los apóstoles, no ahora.

ESTRUCTURA

La iglesia se dice 1) del templo, 2) de los que ministran en el templo, 3) de los grados de la jerarquía, desde los diáconos al Papa. Pero *verissime ac proprissime,* según la primitiva imposición de este nombre por los que primero lo impusieron, aunque no tan corriente, o según el uso de los modernos, es la universalidad de los fieles creyentes y que invocan el nombre de Cristo *(D.P.,* I, II,3). Por esta definición y por el modo de entender y solucionar las cuestiones eclesiásticas ocurrentes, se evidencia la tendencia de Marsilio a apoyarse en la universalidad, en la multitud, en el pueblo. En la promoción de los nuevos ordenandos para los sagrados órdenes, tratándose de comunidades de fieles perfectas, pertenece al legislador humano, o a la multitud de fieles del lugar, elegir, determinar y presentar las personas promovendas *(D.P.,* II, XVII,9). Resuena con nuevo acento el dicho de Rabano Mauro: *Eligat populus, ordinet episcopus (D.P.,* II, XVII,10).

No busquemos en Marsilio muchas disquisiciones sobre el origen, historia y estructura de la Iglesia. Sólo en el último capítulo de la Primera Parte (el XIX) recita un a manera de credo, más teológico que histórico. Su fin es el tema central, el poder. Lo primero y lo fundamental es asentar el hecho de que Cristo no tuvo ni quiso tener un poder coactivo. De esta proposición negativa desciende a la concreta situación de los obispos en la Iglesia, y a la cabeza de ellos el obispo romano. «El obispo romano o su iglesia, o cualquier otro obispo o iglesia, en cuanto tales, ninguna potestad o autoridad tiene... sobre los otros obispos o iglesias, por derecho divino o humano,

sino la que le haya sido concedida por el concilio general» *(D.P.,* II, XVIII,8). El concilio, la multitud, el pueblo (incluido en él el estamento de los sabios y prudentes) ofrece a Marsilio más garantía de acierto para la designación de los obispos y pastores que la decisión de uno solo por muy competente que sea. Sabe y recoge la circunstancia de que Pablo y otros pastores en la primitiva iglesia y en tiempo de los apóstoles elegía uno (él mismo, u otro apóstol). Lo justifica así: «Verosímilmente de la elección por aquella multitud, se habría producido... el error y la insuficiencia, por la falta de idoneidad de aquella multitud en la cuantidad y en la cualidad; pues eran rudos al principio en muchas provincias» *(D.P.,* II, XVII,7). Todavía, dando un paso más, en la marcha progresiva, igual que los soldados eligen a su capitán, los sacerdotes eligieron a su obispo y los diáconos a su archidiácono *(D.P.,* II, XVII,5). Después de aquellos primeros tiempos de la Iglesia, muertos los apóstoles o en su ausencia, «el modo convenientísimo entre los posibles a la humana convivencia de hacerlo fue por la universidad de los fieles en aquel lugar o provincia» *(D.P.,* II, XVII,5). En los tiempos actuales, tratándose de comunidades perfectas, la causa eficiente inmediata de esta institución secundaria será, o debe ser, «toda la multitud de fieles de aquel lugar, por su elección o voluntad expresa; podria ser uno o algunos, a los que la misma multitud hubiere concedido la autoridad para esta institución» *(D.P.,* II, XVII,8). Expresamente anota Marsilio que esta función de elegir y distribuir oficios y beneficios, no compete al Papa *(D.P.,* II, XXI,14). Firme es su voz contra los abusos que en este asunto de la nominación de obispos veía en Roma o Aviñón. Como nombrar a dos obispos indoctos que no sabían siquiera la lengua de las diócesis a las que eran enviados, uno a Lund de Dinamarca y otro a Winchester de Inglaterra *(D.P.,* II, XXIV,3).

Dos potestades distingue Marsilio conferidas directamente por Dios al sacerdote adheridas a su dignidad sacerdotal; la *potestas clavium,* para atar o desatar pecados en el sacramento de la penitencia y la de consagrar el cuer-

po y sangre de Cristo. Las dos con vistas a su función y misión pastoral. Las denomina institución primaria o esencial. En ellas todos los sacerdotes, obispos y Papa están igualados. De Dios directamente no recibe ninguno una autoridad especial, mayor o menor que la de los demás sacerdotes. Comunicada a Pedro y a los apóstoles, de ellos, mediante la imposición de manos y palabras consagrantes, pasa indistintamente a todos los sacerdotes. Marsilio sigue la opinión del Maestro de las Sentencias, Pedro Lombardo, y de Ricardo de San Víctor, según la cual el pecado sólo lo perdona Dios o Cristo *ante omnem sacerdotis actionem (D.P.*, II, VI,6). El rito de la confesión, que debe seguir o acompañarse de una verdadera contricción del corazón, consiste en declarar el sacerdote que el tal pecador ha sido absuelto, o que quedan retenidos sus pecados por Dios. Algo así como el clavario o el carcelero que no condena ni absuelve, pero abriendo o cerrando comunica o proclama la absolución o la condena *(D.P.*, II, VII,3). Ocurre el caso de ver quién juzga al hereje, o de otro modo infiel o cismático, dado que a los sacerdotes se les ha quitado todo juicio coactivo en este mundo. Marsilio distingue de acuerdo con sus definiciones. Sólo al tercer significado de juez y de juicios le toca castigar o corregir al culpable en el fuero externo. La primera significación importa sólo el diagnóstico, si hay falta o culpa, y este juicio le compete propiamente al sacerdote. Pero de suyo por eso no está en su mano castigar externamente al hereje. En las faltas contra la ley divina, si no son al mismo tiempo trasgresiones de leyes civiles, no hay en la autoridad sacerdotal poder para ejecutar el castigo. Hay cosas que prohíbe la ley divina y no prohíbe la ley humana, como la fornicación. Pero puede la ley humana y civil penar la herejía, el cisma u otra infidelidad como delito civil. Habría aquí, no un encuentro, sino una composición de poderes; al sacerdote le toca determinar si la tal persona es hereje, a la autoridad civil aplicarle la sanción. En otro caso, si no fuera delito civil, quedaría el juicio coactivo reservado para Cristo en la otra vida *(D.P.*, II, X,2). El médico juzga de la primera manera si la tal persona está enferma y de qué, y con qué remedios recobrará la salud, pero no está en su poder obligar coactivamente al enfermo a buscar su curación. También aclara el caso Marsilio, refiriéndose a los leprosos curados en el evangelio por Cristo. Cristo los curó, los sacerdotes declararon con juicio público que estaban curados *(D.P.*, II, X,9).

LA POBREZA

Cuatro capítulos de la Segunda Parte, del XI al XIV, dedica Marsilio enteramente a la pobreza. Podría parecer un tratado de la pobreza eclesiástica desligado de los temas principales de la obra, concretamente del poder. Sin embargo, van los dos íntimamente enlazados. La riqueza lleva al poder, el rico no es humilde. Si la codicia es la madre de todos los vicios, la pobreza abre las puertas a la humildad y a la sencillez. «Cristo y sus apóstoles en este mundo enseñaron y guardaron el estado de pobreza y humildad» *(D.P.*, II, XII,1). Cristo dio el ejemplo, lo dio como consejo, no precepto, pero, así lo entiende Marsilio, fue esa doctrina y ejemplo una obligación para los que suceden en el oficio del apostolado o del sacerdocio. «Los que les suceden en el oficio del apostolado o del sacerdocio deben guardar la suma pobreza y humildad» *(D.P.*, II, XXV,10). Marsilio se pone declaradamente del lado de los movimientos de la pobreza que alteraron la paz de la iglesia y enfrentaron con el mismo Papa a muchos sectores de órdenes religiosas, franciscanos, y otras agrupaciones devotas. La contienda versaba sobre la misma práctica de la pobreza y sobre el hecho histórico de si Cristo guardó la pobreza en su grado sumo. A las actitudes externas violentas se juntó la sutileza del discurso escolástico. La suma pobreza se definía como la negación absoluta de propiedad, ni individual ni en común, ningún dominio. El pobre así vive al día y de la limosna. «Nada para el mañana» *(D.P.*, II, XIII,28). Este cotidiano vivir de limosna, cumpliendo literalmente lo de «el pan nuestro de cada día» lo tiene suficientemente asegurado el apóstol, el

sacerdote, porque, a tenor de las normas de S. Pablo, el enviado es merecedor de su paga y los evangelizados saben que les toca a ellos mirar por lo que para comida y vestido necesita el evangelizador» *(D.P.,* II, XIV,6). La hipótesis no es qué hace cuando la cuestación diaria no llega, sino qué hace con el sobrante. No tirarlo, sino darlo en la primera oportunidad a los pobres, a los más pobres que él. Si guarda algo, es con intención de distribuirlo en los más necesitados. Por eso más difícilmente compatible con la pobreza suma el retener bienes inmuebles, ni siquiera para deducir de ahí las rentas que puedan aplicarse a las necesidades comunes. Contrastaba bien este ideal de pobreza evangélica con la realidad de iglesias, monasterios, edificios, acaso originariamente pobres, enriquecidos después superabundantemente por los devotos fieles. Una duda saltó a la palestra; si Cristo y los apóstoles verdaderamente guardaron esa pobreza suma. Se oponía el hecho de que poseyó lo que vestía y comía y los apóstoles llevaban una bolsa para las limosnas. En esta cuestión se enzarzaron los unos y los otros hasta declarar, los «pobres», hereje a Juan XXII, porque defendía que Cristo había tenido propiedad de algo. Como ejemplo de argucia a que desciende Marsilio, se objeta a sí cómo puede vender el pobre algo si no tiene dominio de lo que vende o del precio que recibe. La dificultad se urge por razón de que el dominio es inseparable del uso, cosa que se concede al pobre sin romper su pobreza, sobre todo en bienes consuntibles. La respuesta, buena expresión de la intención y agudeza de Marsilio, es que efectivamente el uso puede separarse del dominio. Cuando vendo lo que no es mío hago que lo que antes estaba en mi poder, «en los bienes míos» (usados, no poseídos), pasen al dominio de otro. El dueño, hasta tanto que ha pasado así al otro, sigue siendo el donante primero de quien yo lo recibí *(D.P.,* II, XIV,20). Uso sin dominio. Si me roban, no roban a nadie que lo pueda reivindicar en juicio coactivo. Entre el dominio del donante y el dominio del ladrón o del comprador hay un espacio neutro, en que la cosa no es (propiedad) de nadie y sólo está en uso (no reivindicable jurídicamente) del pobre *(D.P.,* II, XIV,18). Cristo, los apóstoles y las primitivas iglesias observaron esta pobreza. Urbano I Papa (222-230) es el primero que reivindicó *coram iudice* derecho sobre fincas y terrenos que se retenían por razón de los pobres. Luego Constantino otorgó a la iglesia romana autoridad y potestad coactiva sobre tierras, fincas y muchas posesiones *(D.P.,* II, XVIII,7).

EL PRIMADO

Asienta primeramente Marsilio que ningún apóstol está sobre los otros; cuando se dice de Pedro «príncipe de los apóstoles», lo admite sólo *large et improprie.* Se impone la palabra de Cristo cuando opuso los dominadores de la tierra a sus discípulos, *vos autem non sic (D.P.,* II, XVI,4). Marsilio tiene sus reservas ante el obispado romano de Pedro, y aun ante su estancia en Roma; ya es raro que no se mencione en los Hechos a Pedro en Roma durante la permanencia de Pablo allí *(D.P.,* II, XVI,16). Desde luego Pablo no es menor que Pedro, y la congregación jerosolimitana es más que Pedro *(D.P.,* II, XVI,6). Impropio decir que Pedro es «cabeza de la Iglesia». Cabeza de la Iglesia absolutamente y fundamento de la fe es sólo Cristo, no algún apóstol, obispo o sacerdote. En ninguna parte leemos que llame Cristo a Cefas cabeza de la Iglesia, ni que la Iglesia deba estar sujeta a él como a su cabeza *(D.P.,* II, XXII,5).

En la Iglesia hay desigualdades y hay jerarquías, y hay una organización que distribuye a las personas en cargos, en sitios y funciones cualificadas. Todo esto lo encierra Marsilio en la expresión «institución secundaria o accidental», por oposición a la primaria o esencial que cubría todos los instituidos como sacerdotes hasta el mismo Papa. Si en esta dignidad esencial no había grados, en la accidental los hay. Pero habrá que admitir que Cristo no determinó estos grados, ni encomendó en particular a ningún apóstol una parcela de la Iglesia o un lugar determinado; simplemente les dijo en general: «Id y haced discí-

pulos de todas las naciones». El reparto y la diversidad de oficios y lugares fue cosa de los hombres, institución humana. Debieron elegir a Pedro los otros apóstoles como primero por su edad, o por su mayor fervor en seguir a Cristo, o ser el primero que lo confesó, o porque recibió el primero el encargo de pastorear *(D.P.,* II, XVI,6). Largamente discute y analiza Marsilio la condición de igualdad en la dignidad de todos los apóstoles. Y si Pedro, por voluntad directa de Cristo, no fue mayor, tampoco lo son los romanos pontífices sus sucesores. A más que se ha de decir que cualquier obispo sucede a cualquier apóstol, no habiendo Cristo ni los apóstoles determinado quién a quién sucede ni a qué parte del mundo es enviado *(D.P.,* II, XVI,13). En el pasaje de Mateo, 16, *super hanc petram* Marsilio, apoyado en Pablo, Efesios, 4 y 1 Corintios, 10, lo aplica a Cristo expresado en la fe de Pedro *(D.P.,* II, XVI,2). En las comunidades de fieles ya perfectas (no en las primitivas) la causa eficiente inmediata de esta institución y determinación del presidente o del mayor, que llaman *obispo* o de los menores, que llaman *curatos sacerdotales* y de los otros menores, es y debe ser la universal multitud de fieles de aquel lugar, por su elección o voluntad expresada, o aquél o aquéllos a los que la dicha multitud hubiese concedido la autoridad de tales instituciones «... y a la misma autoridad pertenece remover lícitamente y privar al tal oficial de aquellos oficios» *(D.P.,* II, XVII,8).

Si no por derecho divino, sí por derecho humano viene Marsilio a reconocer en Roma y su obispo una primacía dentro de la Iglesia. No lo conecta con el evangelio, ni con los apóstoles, pues no se pliega a reconocer en el Papa romano un sucesor de Pedro. Tampoco se apoya en los privilegios y primacías concedidas por los emperadores, en particular Constantino *(D.P.,* II, XVIII,7). El argumento es más bien histórico e interno. Por de pronto es conveniente que haya una iglesia principal, que sea, dentro de la Iglesia, como una última instancia de resolución y de consejo. De hecho la iglesia romana se ha acreditado por la veneración de los santos Pedro y Pablo, por su ejemplaridad, por su fe y caridad, por los egregios varones, sabios y buenos, que la han ilustrado, por su solicitud sobre otras iglesias que han acudido a la iglesia romana para guiarse. Al modo como la universidad de París sirvió de modelo a otras universidades y copiaron de ella los estatutos y privilegios. Se recomienda Roma por la costumbre de su iglesia y para manifestar mejor la unidad de la fe *(D.P.,* II, XVIII,6; II, XXII,1 ss.). Pero esta principalidad no se traduce en autoridad coactiva sobre las otras. Marsilio acota el campo de atribuciones que van anejas a esa principalidad. No es para definir los pasos dudosos de la Sagrada Escritura o dudas de la fe. No para someter a sí a los otros obispos e iglesias. No para distribuir oficios y beneficios. No para excomulgar a otro obispo o decretar el entredicho a pueblos o provincias. Sino sólo para recibir informes y ver de convocar por la autoridad recibida para ello el concilio, ocupar en él el primer puesto, vigilar obispos e iglesias, pero sin subordinación. Una principalidad y primado de respeto, de orden y de competencia, no de dominio o mando. Roma estará así por encima de las otras cuatro grandes iglesias del oriente, Antioquía, Alejandría, Constantinopla y Jerusalem *(D.P.,* II, XXII,10). De infalibilidad ninguna palabra. El Papa de Roma no tiene mayor carisma de la verdad que cualquier obispo. Incluso recoge el caso histórico de un Papa hereje, Liberio, *de nacimiento romano (D.P.,* II, XX,6). La última y definitiva instancia para las cuestiones de la fe es el concilio.

EL CONCILIO

Sólo el concilio general tiene la atribución de decidir en cuestiones dudosas tocante a la fe, sentidos dudosos de la Escritura y junto con ello lo disciplinar o lo perteneciente al rito y otros estatutos u organización del mundo eclesiástico *(D.P.,* II, XVIII,8). Puntos principales tratados por Marsilio son la convocación y la composición del concilio. Lo convoca el legislador humano fiel, no una per-

sona particular ni colegio singular *(D.P.,* II, XVIII,8), o el príncipe con su autoridad *(D.P.,* II, XXI,7). Expresamente se excluye el Papa, dado que, caso de estar él en falta, no lo convocaría y haría lo posible por impedirlo *(D.P.,* II, XXI,1). En una situación extrema en que falla el convocante, por no ser fiel o cristiano el legislador o el príncipe, se recurre al mismo remedio que en la comunidad civil; unos pocos prudentes y elocuentes se reunieron al principio y, sin autoridad que se les impusiera a ellos, ni autoridad suya para imponer nada a otros, por medio de la persuasión de esos hombres más inclinados a ello por naturaleza... *(D.P.,* II, XXII,15). En la historia fueron convocantes durante mucho tiempo, a partir de Constantino, los emperadores romanos. Al concilio irán los presbíteros y los no presbíteros que sean idóneos para el fin pretendido. Marsilio insiste repetidas veces en la incapacidad doctrinal de muchos o casi todos los obispos, algunos de los cuales él vio que no sabían ni expresarse con arreglo a la gramática. Por ello, no sólo por la representación que llevaban de la multitud de fieles, abría el concilio a los no presbíteros, más instruidos que los clérigos, obispos, sacerdotes y abades *(D.P.,* II, XX,14). Naturalmente no es la multitud misma la que ha de ir al concilio. Marsilio establece tres grados de participación; esa multitud, o su parte prevalente (parecidamente a la comunidad civil), «o aquéllos a los que por la universalidad de los fieles tal autoridad les hubiere sido concedida... de modo que todas las provincias o comunidades notables, según la determinación del legislador humano... y según la proporción en la cuantidad y en la cualidad de las personas, elijan varones fieles presbíteros y no presbíteros... pero idóneos... representando las veces de la universalidad de los fieles» *(D.P.,* II, XX,2). La multitud se hace representar, pero no participa, «sería ocioso e inútil venir a esa congregación la multitud de fieles inexperta... y se vería impedida en sus trabajos necesarios para la sustentación de la vida corporal. El concilio puede, y sólo él, establecer cosas referentes al rito eclesiástico que obliguen bajo pena del presente siglo o del otro, bien que la aplicación de esas penas no es incumbencia de los clérigos, sino del legislador fiel. A este toca, en circunstancias normales, convocar el concilio y hacerlo cumplir. En ocasiones el legislador humano fiel es, en la pluma de Marsilio, simplemente el emperador o gobernante, pero siempre con la autoridad tácita o expresamente concedida por el propio legislador. El concilio, por el modo como es convocado y compuesto, puede bien decirse que equivale a aquella *valentior pars* de la comunidad política. Caso de la permistión de órdenes, civil y religioso lo ofrece palmariamente el hecho del concilio, convocado y presidido por el emperador (Constantino en Nicea, con la emperatriz y oficiales), que sigue las deliberaciones y toma a su cargo la ejecución de los decretos. Los pontífices no lo llevaban a mal, esta ingerencia de la suprema potestad civil en los asuntos de la Iglesia; más bien acudían a ellos y les pedían normas de conducta *(D.P.,* II, XXI,6). El emperador (cristiano) es la suprema instancia sobre una realidad que abarca a ciudadanos y cristianos, a cristianos que lo son en su mayoría en el imperio, porque se admite y se respeta la existencia de judíos fieles a su religión. El emperador no sólo es la suprema y última instancia política, social, sino la única en todo lo que toca a decisiones de valor coactivo; él y, dependiendo de él, sus subalternos de todas las provincias.

LA PLENITUD DE POTESTAD

Sin nombrarla, ya en el primer capítulo de la Primera Parte apuntaba Marsilio a una causa oculta (para la razón humana) de la intranquilidad, que no dejará de dar sus frutos perniciosos si no se pone al aire su raíz y se la combate *(D.P.,* I, 1,3). Los últimos capítulos de la Segunda Parte están enteramente consagrados a esta causa oculta, para descubrir su engaño y cortarla de raíz. Ya lo hizo más someramente al final de la Primera Parte. Es el poder asumido indebidamente por el Papa romano. Pero ahora Marsilio va a prescindir de las tradiciones y supues-

tas donaciones o privilegios recibidos de los emperadores; es la idea falsa de la plenitud de potestad que a sí se atribuyen los romanos pontífices. La raíz de esa idea falsa que se habitúa la gente a oír y a creer, la va a poner en claro demostrando su sofisma, máxime para los no versados en filosofía *(D.P.,* II, II,1). En esos últimos capítulos gradualmente el estilo de Marsilio asume el tono de diálogo parenético que culmina en palabras de requisitoria, para que otros, sobre todo el emperador electo, hagan, como él, lo posible para desarraigar aquella causa. Hay alusión y reproducción de las palabras de Bonifacio VIII en la bula *Unam Sanctam,* en la que, en virtud de la plenitud de potestad poseída por Cristo, conferida a Pedro y a sus sucesores, «declaramos, decimos, definimos y pronunciamos que tener que someterse toda humana criatura al romano pontífice es de necesidad para la salvación» *(D.P.,* II, XX,8). Esto implicaba que todos los príncipes y pueblos le estaban sometidos al Papa con jurisdicción coactiva, como proclamaban otras decretales «oligárquicas» *(D.P.,* II, XXV,15). No le toca al Papa romano... dar leyes o decretales que obliguen a nadie a la pena. Pero de hecho atentaron algunos obispos romanos darlas y promulgarlas, aunque indebidamente, tanto en la misma promulgación, como en las leyes mismas, usurpando la jurisdicción de los pueblos y de los príncipes, sobre todo durante la vacante de la sede imperial *(D.P.,* II, XXV,9). El interregno, como en el caso de Luis de Baviera, se prolongó durante años. Podría parecer extraño que el pontífice romano se hiciera cargo del imperio en ese tiempo intermedio. Parecerá menos si se piensa en la idea de la unidad de la cristiandad medieval; a falta del emperador, sobre todo en Occidente, era el Papa la cabeza visible del imperio. Así se habían atribuido la sucesión del emperador durante esa vacación, con todos sus derechos, «el derecho de instituir, destituir y deponer del principado... El que tiene la autoridad primera de revocar la sentencia de cualquier príncipe o juez, tiene sobre él jurisdicción y principado coactivo» *(D.P.,* II, XXV,18). No basta decirlo, Marsilio recurre al diálogo exhortatorio.

como una voz de alarma: «Como pregonero de la verdad, clamo valientemente y os digo a vosotros, reyes, príncipes, pueblos, tribus y a todas las lenguas, que con esta escritura *(Pastoralis cura* de Clemente V contra Enrique VII) se os hace un gravísimo perjuicio *(D.P.,* II, XXV,17). En ese tiempo intermedio de la sede imperial vacante, que por voluntad del pontífice romano, «duraría perpetuamente», rinden a él como a emperador el juramento de fidelidad y percibe todos los tributos y demás servicios. Solapadamente se atribuyeron la autoridad de interpretar la ley evangélica, de disponer, tanto lo referente al rito eclesiástico, al culto divino, como a los ministros, en lo tocante a la institución inseparable esencial, como a la separable y accidental *(D.P.,* II, XXII,20).

Mirando al espacio interior de la Iglesia, las voces de Marsilio no son menos críticas y encendidas; su base, el abuso en la atribución y uso de la plenitud de potestad. Confunde y devora a las ovejas, a las que tenía que alimentar. Se queda con las mandas y limosnas dadas para la cruzada; bloquea los bienes de los intestados; no obra apostólica, sino diabólica, porque este obispo (romano) con los suyos, con su palabra, con su escrito y con su obra, son guías, para los que los creen, para la gehenna del fuego y la hoya de los condenados para siempre. Roma, o la curia pontificia, es una plaza de mercado de beneficios e investiduras, «casa de negociación y los que pasaron los dinteles de esta horripilante cueva de ladrones... vieron que era un receptáculo de malvados y negociantes» *(D.P.,* II, XXIV,16), donde los buenos, que no compraban las prebendas, se consumían de esperar y marchaban con las manos vacías. Se amparan con la excusa de que defienden los derechos de la esposa de Cristo, cuando lo que le hacen es injuria; la verdadera esposa está en defender la fe con fidelidad, la doctrina y las costumbres *(D.P.,* II, XXIX,11). Abuso típico de parte de los pontífices romanos es el eximir con leyes oligárquicas a fieles cristianos de las leyes de los príncipes, con lo que derivaban para sí todos sus emolumentos. Esta exención se alargaba fácilmente a grupos o asociaciones piadosas; de hecho

se hizo con los «alegres» *(gaudentes),* beguinos, templarios, hospitalarios y los del Alto Paso *(D.P.,* II, VIII,9). Incluso hacían clérigos de tonsura a seglares que se casaban con la intención de no tomar una segunda mujer. Todo para restar súbditos al príncipe.

Hecho triste es que los Papas romanos, dueños de estados y convertidos en señores que habían de competir con otros señores civiles y con el mismo emperador, necesitaban y destinaban aquellos bienes temporales a sostener sus ejércitos. A sus guerreros los trataban como cruzados, absolución de culpa y pena en un determinado tiempo. A los adversarios se los consideraba como enemigos de la cruz de Cristo, como herejes; despojarlos y exterminarlos, un bien. Se recogía también el donativo que un impedido de ir a la guerra daba a otro que le sustituía *(D.P.,* II, XXVI,16). Marsilio echa mano de la invectiva del evangelio, «ciegos y guías de ciegos» *(D.P.,* II, XXVI,13). Aplica al Papa el símil de la estatua de Nabucodonosor. Al recorrer sus miembros van describiéndose los pecados e iniquidades de la curia romana; la piedra que cae del monte y da en los pies derribando la estatua es el rey de romanos, Luis de Baviera, al que le insta de nuevo a no plegarse a las exigencias de Juan XXII. El tono sube de punto y ya no son argumentos, sino gritos los que profiere Marsilio en estos finales de su obra, lo que pone, una vez más, en claro que su intención desde un principio era tanto o más práctica y política que doctrinal especulativa. ¿Qué hijo, viendo a esta patria o madre tan deforme y lacerada, podrá callar y contener el grito contra los que injustamente la arrastran y laceran? *(D.P.,* II, XXVI,19). Marsilio protesta que no quiere tratar como enemigos, sino como hermanos y padres a los que combate, sólo quiere ayudarlos a volver al buen camino. «A los cuales se dirigen estas palabras, no como a enemigos, invoco a Dios como testigo sobre mi alma y mi cuerpo, sino más bien como a padres y hermanos en Cristo, para que se dediquen a imitar a Cristo y a los apóstoles abdicando absolutamente los principados seculares y el dominio de las cosas temporales *(D.P.,* II, XXVI,19).

EL CONFLICTO

Marsilio ve el origen histórico de las tensiones entre el Papado y el Imperio en la primitiva donación de Constantino emperador a la Iglesia y al Papa romanos de tierras y campos y autoridad sobre otros obispos e iglesias. Esta autoridad y privilegios se fueron manteniendo y acrecentando con el tiempo. En los tiempos inmediatamente anteriores a Marsilio se había operado un giro inverso. Los abusos de los pontífices habían paulatinamente puesto en guardia a los emperadores pesarosos y celosos de su dominio cada vez más invadido por la iglesia de Roma. A la hora de Marsilio era guerra abierta entre los dos poderes. Marsilio ve los hechos desde el lado del emperador. La lucha declarada la ve unilateralmente como fruto de la ignorancia y malicia del obispo romano *(D.P.,* II, XXV,10). Persiguieron los anteriores Papas a Enrique IV; estaban recientes las contiendas con Enrique VII; ahora, en la lucha emprendida contra el electo emperador Luis de Baviera, persigue a su lugarteniente en Milán, Mateo Visconti, hombre en honestidad y gravedad de costumbres singular entre los demás, bien que Dios no suscribe la sentencia contra él de estos fariseos *(D.P.,* II, XXVI,17). Marsilio no es un juez imparcial entre los dos bandos. Está convencido de que la razón está de la parte del bando elegido, del emperador. Cualquiera, dice, dotado de razón y que quiera usar de ella, verá que la causa del obispo romano contra el emperador Luis de Baviera es precipitada e injusta *(D.P.,* II, XXVI,13). No puede aprobar los pactos y juramentos que el elegido emperador tiene que concertar con el obispo romano antes de la coronación. Con ellos se somete a su servidumbre: «los cuales pactos ilícitos y juramentos, salva la conciencia de la regia majestad, y salvo el juramento lícito que ha prestado al tiempo de su creación de salvaguardar las libertades del imperio, ni posible hacerlos ni posible cumplirlos el electo si no fuere más blando que una mujer *(muliere mollior),* y si los hace jurando y prometiendo al pontífice o a otro cualquiera, es manifiesto que será perjuro» *(D.P.,* II, XXVI,7).

La excusa era evitar la elección de un hereje. Más garantía para ello, objeta Marsilio, los siete electores, de los que tres son arzobispos, tan cristianos como él, y cuatro dignatarios selectos, y más fácil se engaña uno que siete *(D.P.,* II, XXVI,9).

Por el momento es el rey de romanos, emperador, el blanco de los ataques del obispo romano. Pero prevaliéndose de la supuesta plenitud de potestad, amenaza a todos los demás príncipes cristianos; aquella potestad, en el sentido de Bonifacio VIII, no conocía límites. Va lentamente haciéndose dueño de todos los principados *(D.P.,* II, XXVI,15). La táctica es bien conocida. De inmediato retrasando e impidiendo la aprobación y coronación del emperador, con miedo de perder los privilegios y concesiones usurpadas *(D.P.,* II, XXV,16). Luego, aprovechando la sede vacante para urdir contiendas de los súbditos contra sus príncipes y de los príncipes entre sí, para que, recurriendo a él la parte más débil, al final todos vengan a someterse a él *(D.P.,* II, XXVI,1; XXVI,8, 13 y 14).

No sólo contra los príncipes van los ataques del obispo romano. También son alcanzados los electores. Si al fin interviene, y conclusivamente, el Papa, están de más los electores. Igual autoridad le podrían dar al electo siete barberos o siete legañosos *(D.P.,* II, XXVI,5). Y todavía protesta que no quiere causar ningún perjuicio a dichos electores, como el que le está sacando a otro un ojo y le dice que no quiere hacerle ningún daño *(D.P.,* II, XXVI,6). Muestran los pontífices poca memoria. Porque en realidad de verdad cuando los pontífices confieren la investidura y la coronación al príncipe, ello implica una renuncia por parte de los tales príncipes, del emperador en cuestión. Fueron ellos, Constantino y otros, los que dieron a los Papas aquellos privilegios y poderes, luego eran suyos. Marsilio no quiere seguramente decidir aquí la cuestión *de iure,* si la tenían, esa potestad, al darla; aparte de la historia, para Marsilio es claro que esta prerrogativa, que toca al fuero externo y maneja poder coactivo, no puede ser atributo de la autoridad espiritual, sino de la temporal y civil. Fue una renuncia *(D.P.,* II, XXV,9). Y esa

potestad exterior y civil de los príncipes con la conducta de los Papas queda por necesidad anulada *(D.P.,* II, VIII,9). Pecan de ingratitud a más de su injusticia. Les aplica Marsilio la fábula de la culebra calentada en el seno *(D.P.,* II, XXVI,12) y la parábola de la mota en el ojo y la viga *(D.P.,* II, XXVI,12). Parece poner el comienzo de estos abusos en Simplicio I (468-483), que prohibió recibir la investidura de un laico. Lo demás lo hizo la codicia, la avaricia, la soberbia y la ambición *(D.P.,* II, XXV,7). Y para adelante previene Marsilio contra la desmesura de los pontífices que irá a más. Forzará a llevar a él todos los contenciosos de los príncipes. A los que se resisten los perseguirá con anatemas, blasfemias, excomuniones y sentencias de privación de las temporalidades, y absolverá del crimen de homicidio a los que los maten, con un perdón, dice Marsilio, falaz, y los perseguirá con empeño maligno y protervo *(D.P.,* II, XXVI,8). Pero éstos, los que guerrean del lado del Papa, no son militantes de Cristo, sino púgiles del diablo, mientras él se dice «vicario de Cristo», que no lo es *(D.P.,* II, XXVI,16). Desligar del juramento de fidelidad a los príncipes, obedecer a este obispo, es cortar la raíz de todos los principados y ruina de todo *(D.P.,* II, XXVI,13).

Abogando por la causa del emperador, nota Marsilio el comienzo de los supuestos derechos del Papa en lo referente a la institución del emperador. Tiene una raíz piadosa, a saber, el ruego de los emperadores electos para obtener del Papa una bendición y oraciones para bien desempeñar su cargo. Esta gracia fue concedida a Carlo Magno y a Odón I con asentimiento de todo el clero y de todo el pueblo romano *(D.P.,* II, XXV,9). La aprobación, bendición y coronación se conservaron como costumbre que los pontífices romanos erigieron en ley. Marsilio no se cansa de repetir en diversos momentos de su obra que basta la elección rectamente hecha, sin otra aprobación, bendición o ceremonias cualesquiera, que dan solemnidad al acto, para entrar el elegido en el disfrute y justificación de sus derechos.

El capítulo XXVII de la Segunda Parte contiene hasta

42 objeciones contra la doctrina expuesta anteriormente y se suman a ellas las que se propusieron ya en el tercero de la misma Segunda Parte que consideraba, para rechazarlo, el poder coactivo de los obispos, sacerdotes y, encima de ellos, el Papa. Argumentos teológicos, Escritura y Padres o autores notables, y argumentos de razón con una premisa o supuesto teológico. El XXVIII, XXIX y XXX, los últimos capítulos de la Segunda Parte, se dedican muy por menudo y con arte lógico-escolástico a refutar todas esas objeciones.

El poder (coactivo) de obispos, Papa y sacerdotes, la plenitud de potestad del Papa, era el tema y el motivo capital de Marsilio al redactar esta obra. El poder y la riqueza como conglutinada con el poder (rechazo de toda propiedad), son los polos o el eje de todo el pensamiento de Marsilio. Una idea, para muchos, exagerada de la condición espiritual de la Iglesia, en sus ministros. A la repulsa de los abusos que experimentó él en la curia papal y de los que no salió personalmente indemne, se juntó la atracción del poder civil, Luis de Baviera, por el que optó con las consecuencias políticas y eclesiásticas de su compromiso. Sin duda no tuvo ocasión o voluntad para ver los lados oscuros de la parte abrazada. Su raíz, la concepción regalista de la función del poder civil en la sociedad cristiana. De una posibilidad de sociedad no cristiana, después del período romano de persecución, o no gobernada por un príncipe cristiano o en una sociedad pluralista tolerante o con libertad civil religiosa, no tiene apenas noción. Escribió dentro de una situación y para una situación. Acaso lo más válido y permanente de Marsilio, y lo más nuevo, su visión de la vida civil, en la que se destaca siempre el elemento libertad y valoración del individuo frente a soluciones autoritarias o hereditarias del poder tendentes a la tiranía. En la sociedad y en la Iglesia hay que contar con todos, y no sólo con su sumisión. Más claro, de ahí la responsabilidad del individuo para emplear su libertad, con la que entra en el concierto común, no como recipiente y pasivo, sino protagonista y activo.

BIBLIOGRAFIA

I. OBRAS DE MARSILIO DE PADUA. EDICIONES Y TRADUCCIONES

Il libro del difenditore della pace e tranquilità, dedicato a Luigi, tra valente e tra nobile imperatore dei Romani, traslato dal franciesco in fiorentino l'anno 1363 (trad. francesa perdida; ésta, italiana, anónima).

Ed. de Basilea, 1522, por Valentín Curio. Recogida por M. Goldast en *Monarchia,* t. 2.°, 2.ª ed., Frankfurt, 1668.

Ed. de Wyllyam Marshall; trad. inglesa (incompleta).

Ed. de la *Prima Dictio* (latín), por A. Castellieri, Leipzig, 1913.

The Defensor Pacis of Marsilius of Padua, ed. by C. W. Prévité-Orton, St. John's College, Cambridge, 1928.

Defensor Pacis, ed. de R. Scholz, en 2 tomos (y en uno solo). Coll. «Fontes Iuris Germanici Antiqui», ex *Monumenta Germaniae Historica,* Hannover, 1932-33.

Marsilius of Padua, *The Defensor Pacis.* I. *M. of P. and the Medieval Political Philosophy.* II. *The Defensor Pacis,* translated with an Introduction, por A. Gewirth, New York, 1949, 1951, 1956.

Marsilius von Padua, *Der Verteidiger des Friedens,* Auf Grund der Übersetzung von Walter Kunzmann, bearbeitet und eingeleitet von Horst Kunsch. I-II, Darmstadt, 1958; Stuttgart, 1971.

Marsilio da Padova, *Il difensore della pace,* intr. e trad. di Cesare Vasoli (Classici Politici, XI), Torino, 1960.

Marsile de Padoue, *Le défenseur de la paix,* Trad., introd. et commentaire de Jeannine Guillet (*L'Église et l'Etat au moyen âge,* vol. XII), París, 1968.

Defensor Minor, ed. de C. K. Brampton, Birmingham, 1922.

Marsilio da Padova: Il difensore minore, a cura di Cesare Vasoli, Napoli, 1975.

Tractatus de translatione imperii y *Tractatus de iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus,* ed. de M. Goldast, 1611-1614.

RIEDLINGER, H.: «Neuentdekter Metaphysikkommentar», *Bull.d.l.Soc. Int.pour l'ét.de la phil.médiévale,* Lovaina, 4 (1962).

Tres manuscritos atribuidos a M. de P.; los dos primeros con temas de lógica; el tercero, comentario a los 6 primeros libros de la Metafísica de Aristóteles (ver ed. J. Quillet, *Le défendeur de la paix,* p. 18, nota).

—«Marsilius of Padua», *Annual Italian Lecture.* Proceedings of the British Academy, 1935.

QUILLET, J.: «L'aristotélisme de Marsile de Padoue», en *Die Metaphysik im Mittelalter,* Berlin, 1963.

—«Brèves remarques sur le *Defensor Pacis* de Marsile de Padoue», *Études Philosophiques,* 21 (1966).

—«L'organization de la société humaine selon le *Defensor Pacis* de Marsile de Padoue», Beiträge zum Berufbewusstsein des mittelalterlichen Menschen, *Miscellanea Mediaevalia,* Berlin, 1964.

—*La philosophie politique de Marsile de Padoue* (L'Église et l'État au moyen âge), Paris, 1970.

—«Brèves remarques sur les *Questiones super Metaphysicae libros I-VI (Codex Fesulano 161)* et leurs rélations avec l'aristotélisme hétérodoxe», *Miscellanea Mediaevalia,* Berlin/New York, 1976.

—«Le *Défenseur de la Paix* de Marsile de Padoue et le *De concordantia catholica* de Nicolas de Cues», *V Congreso del Cusano,* Brixen, 1964.

—Reprise à une «Nothe critique sur une traduction française du *Defensor Pacis* de Marsile de Padoue», *Rev. d'Hist. Ecclésiastique,* 1972 (la de Ed. Jeauneau, *supra).*

RIEDLINGER, H.: «Note sur des *Questions sur la Métaphysique* attribuées à Marsile de Padoue», *Bull. d.l.Soc. Int. pour l'et. de la Philos. médiévale,* 1962.

RIEZLER, J.: *Die literarischen Widersäcker der Päpste aus Zeit Ludwig des Bayers,* Leipzig, 1874.

RONZONI: *Della vita e delle opere di Pietro d'Abano,* Roma, 1878.

RUFFINI AVONDO, E.: «Il *Defensor Pacis* di Marsilio da Padova», *Riv. d. Studi Italiani,* 1924.

SABATTI, A.: *Marsilio da Padova e la filosofia politica del secolo XIV,* Napoli, 1964.

SCHOLZ, R.: «Marsilius von Padua und die Idee der Democratie», *Zt. f. Politik,* 4 (1907).

—«Marsilius und Dante. Rechts —und Staatsgedanke in Italien um 1300», *Deutsches Dante Jahrbuch,* Weimar, 24 (1942).

—«Marsilius und die Genesis der modernen Staatsbewusstseins», *Hist. Zeitschrift,* 1937.

SEGELL, H.: «Der *Defensor Pacis* des Marsilius von Padua. Grundfragen der Interpretation», *Hist. Forschungen,* 2 (1959).

SÉNECA, F.: «La democrazia nelle dottrine politiche da Tommaso d'Aquino a Marsilio da Padova», *Humanitas,* 3 (1948).

SIGMUND, P. E.: «The Influence of Marsilius of Padua on XV Century Conciliarism», *J. Hist. Ideas,* 23 (1962).

STAEHLIN, E.: «L'édition de 1522 du *Defensor Pacis* de Marsile de Padoue, *Rev. d'Histoire religieuse,* 34 (1954).

STIEGLITZ, L.: *Die Staatstheorie von Marsilius von Padua.* (Ein Beitrag zur Kenntnis der Staatslehre des Mittelalters und der Renaissance, 19), 1971.

TORELLÓ, R. M.: «El ockhamismo y la decadencia escolástica en el siglo XIV», *Pensamiento,* Madrid, 9-11 (1953-55).

TOSEL, A.: *Notion de la politique chez Marsile de Padoue,* Réseaux, 1975.

TROILO, E.: *Lo spirito dell'averroismo padovano,* Padova, 1954.

VALOIS, N.: «Jean de Jandun e Marsilio de Padoue, auteurs du *Defensor Pacis, Hist. Littér. de France,* 33 (1906).

VEZZI, M.: «Sulla teoria della legge in Marsilio da Padova», *Public. della Facoltà del Magistero dell'università di Ferrara,* 1 (1972).

VONA, P. di: *I principi del «Defensor Pacis»,* Napoli, 1974.

WEISS, R.: *Il primo secolo dell'umanesimo,* Roma, 1949.

ZAMPETTI, P. L.: «Considerazioni sul concetto di giuridicità nel *Defensor Pacis»,* *Riv. Int. di Fil. del Diritto,* 31 (1954).

PARTE PRIMERA

CAPITULO I

DEL PROPOSITO SUMARIO DE LO QUE SE VA A TRATAR, RAZON DEL INTENTO Y DIVISION DEL LIBRO

Así, a todo reino ha de ser deseable la tranquilidad, en la cual los pueblos progresan y se asegura la utilidad de las naciones. Pues ésta es la madre hermosa de las buenas artes. Esta, multiplicando, con una sucesión renovada, el género de los mortales, ensancha sus dominios y apura sus costumbres. Y se muestra ignorante de tan altas cosas quien no se ocupó nada en buscarlas[1]. Casiodoro, en la primera de sus cartas, en el pasaje citado, expuso las ventajas y frutos de la tranquilidad o paz de los regímenes civiles, queriendo, al poner en éstos, como los más preciados bienes, lo mejor para el hombre, a saber, lo necesario para su vida, que sin la paz y traquilidad nadie puede conseguir, espolear las voluntades de los hombres para tener paz entre sí, y de ahí la tranquilidad. En lo cual se expresó de conformidad con el dicho del bienaventurado Job, cap. 22: *Ten paz y por ella granjearás excelentes frutos*[2]. Por eso Cristo, hijo de Dios, dispuso que fuese ella la señal y anuncio de su natividad, cuando en la misma quiso que por boca de la milicia celeste se cantase: *Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombres que él ama*[3]. Por ello también él mismo deseaba a cada

[1] Cassiod., *Mon. Germ. Hisat. Variae*, I, 1. *Auct. Ant.*, XII, 10.
[2] *Job.*, 22, 21.
[3] *Lc.*, 2, 14.

paso la paz a sus discípulos. *Vino Jesús y se puso en medio de los discípulos y dijo: La paz a vosotros*[4]. En Marcos les dice, exhortándolos a tener paz entre ellos mismos: *Haya paz entre vosotros*[5]. Ni sólo que la tuvieran entre ellos, sino les enseñaba que la desearan para los otros. De donde en Mateo: *Y entrando en la casa, saludadla diciendo: La paz a esta casa*[6]. Este es el legado que, echándose encima el tiempo de su pasión y muerte, les dejó en testamento a sus discípulos, diciendo por Juan: *La paz os dejo, mi paz os doy*[7]. Y a su ejemplo, como cumplidos herederos e imitadores suyos, los apóstoles la desearon para aquéllos a los que, por medio de sus cartas, dirigían enseñanzas y amonestaciones, sabiendo que son excelentes frutos los de la paz, tal como, traído de Job, explicó más largamente Casiodoro.

§ 2. Pero como *los contrarios originan los contrarios*[8], de la discordia contraria a la tranquilidad sobrevendrán al régimen civil o reino cualquiera resultados e inconvenientes pésimos, como se puede bien ver y es a todos patente en el mismo reino itálico. Porque mientras sus habitantes convivieron pacíficamente, gozaron dulcemente de los frutos de la paz antes nombrados, por ellos y con ellos progresando tan adelante, que llegaron a someter a su imperio toda la tierra habitable. Pero surgida entre ellos la discordia y la pelea, con innumerables trabajos y conflictos, fue vejado su reino y sometido al imperio de naciones extrañas y enemigas. Y así además, por la contienda, quedó tan desgarrado por todas partes, como disuelto, que hizo que cualquiera que quisiera y tuviera algo de poder, encontrara fácil la entrada en él y su ocupación. Ninguna admiración en tal acontecimiento, pues como trae Salustio en su *Yugurta: con la concordia las cosas pequeñas crecen, con la discordia las más grandes se desbaratan*[9]. Por ella los autóctonos, llevados al descarrío del error, se privan de la vida suficiente, sufriendo, en vez de descanso, más pesados trabajos, en vez de la libertad, a la continua el yugo duro de las tiranías, y de tal manera se convirtieron en los más infelices entre los demás que viven civilmente, que su nombre patronímico, que solía dar gloria y seguridad a los que lo invocaban, se ha vuelto en baldón de ignominia y es escarnecido por las otras naciones.

[4] *Juan*, 20, 19.
[5] *Mc.*, 9, 50.
[6] *Mt.*, 10, 12.
[7] *Juan*, 14, 27.
[8] Arist., *Polit.*, l. 5, c. 8; 1307 b 29. Seguimos la distribución de libros de la ed. I. Bekker y de la trad. de W. Ross.

§ 3. En estas tinieblas se precipitan los miserables por la discordia y contienda entre ellos, que, como la enfermedad en el viviente, así se manifiesta ser la depravación del régimen civil. De la cual, aunque son muchas las causas originarias y no poco anudadas entre sí las que suelen habitualmente ocurrir de diversos modos, casi todas las describió el eximio entre todos los filósofos en la ciencia civil; pero hay, sin embargo, fuera de ellas, una singular y muy oculta, que la sufrió y la sufre a la continua el imperio romano, en extremo contagiosa y no menos pronta para introducirse subrepticiamente en todas las ciudades y reinos, y a muchos ya intentó con su avidez invadir. Porque esta causa ni Aristóteles ni otro de los filósofos de su tiempo ni anterior pudo ver en su comienzo y en su forma. Pues es y fue ésta una cierta opinión perversa que habremos de explicar después, ocasionalmente tomada de un hecho admirable acaecido después de los tiempos de Aristóteles, realizado por la causa suprema más allá de la posibilidad de la naturaleza inferior y más allá de las acciones que suelen ejercer las causas en las cosas. Esta, pues, con su sofisma y cara de honestidad y de conveniencia, existió para mal del género humano y es apta para traer mal intolerable a toda ciudad y patria si no se le cierra el paso.

§ 4. Son, pues, como dijimos, excelentes los frutos de la paz o la tranquilidad, y de la contraria discordia into-

[9] Salust., *Yugurta*, c. 10, 6.

lerables los males: por lo cual debemos desear la paz, buscarla si no la tenemos, encontrada guardarla, y con todo el empeño rechazar la contraria discordia. A ella cada uno de los hermanos ha de contribuir, y mucho más las agrupaciones y comunidades entre sí, tanto por el afecto de la caridad como por el vínculo o el derecho de la sociedad humana. A ella también amonesta Platón, según Tulio, en el *De los deberes*, libro primero, cuando dice: *No hemos nacido sólo para nosotros, parte de nuestro existir lo reclama la patria, parte los amigos* [10]. A la cual sentencia añade Tulio: *Y, como place a los estoicos, lo que se engendra en la tierra, se crea para la utilidad de los hombres, y los hombres son engendrados para los hombres, y en esto hemos de tomar por guía a la naturaleza, aportar lo nuestro a las necesidades comunes.* Y porque sería de común utilidad, no pequeña, más aún, de necesidad, desenmascarar el sofisma de la dicha singular causa de las contiendas, y para los reinos y comunidades amenaza de males no pequeños, cada uno debe poner vigilante y diligente cuidado, queriendo y pudiendo mirar a lo útil. Porque de no saberlo, no se puede evitar esta peste ni cortar del todo su efecto funesto para los reinos y las sociedades civiles.

§ 5. Ni debe nadie ser negligente en este cuidado por temor o por pereza o por cualquier otro motivo inspirado por el espíritu maligno. Pues en la segunda a Timoteo, 1.°: *No nos dio Dios espíritu de temor, sino de fortaleza y caridad;* de fortaleza y caridad para propagar la verdad, de donde añade allí el mismo apóstol: *No te avergüences del testimonio del Señor nuestro* [11]. Y este fue el testimonio de la verdad, para dar el cual Cristo dijo haber venido a este mundo, como en Juan, 18, dice: *Y yo para esto nací y para esto vine al mundo, para dar testimonio a la verdad* [12]; la que lleva al género humano a la eterna salvación. A su ejemplo, pues, a enseñar la verdad, con la cual la sobredicha peste de los regímenes civiles puede caer, sobre todo en el pueblo cristiano; a la verdad, digo, que lleva a la salvación de la vida civil, y es no menos provechosa para la eterna, aquél mayormente está obligado a mirar con empeño, al que el dador de las gracias más inspiró en la inteligencia de estas cosas; y más gravemente peca, ingrato, sabiendo y pudiendo esto, si lo omite, según testifica Santiago en su epístola canónica, 4.°, cuando dice: *En el que sabe hacer este bien y no lo hace, es pecado* [13]. Pues de otra manera no se quebrantará completamente esta malicia común enemiga del género humano, ni se secarán los frutos perniciosos que hasta ahora ha producido, si antes no se la pone al descubierto y se impugna la maldad de su causa o raíz. Porque por este camino y no por otro puede abrirse paso franco al poder coactivo de los príncipes para derribar finalmente a los perversos fautores y pertinaces defensores de esta maldad.

§ 6. Atendiendo y siguiendo las amonestaciones de Cristo, de los santos y de los filósofos, yo, hombre antenóride [paduano], si se me ha concedido alguna gracia en la inteligencia de estas cosas, con espíritu de fe venido de arriba, según el testimonio de Santiago en su epístola canónica, cap. 1.°: *Toda dádiva óptima y todo don perfecto desciende de arriba del padre de las luces* [14], por reverencia al que lo da, por amor a la verdad y su propagación, por el fervor de la caridad para con la patria y con los hermanos, por compasión y remedio de los oprimidos, para disuadir a los opresores con enmienda de su error, para inquietar a los que lo permiten debiendo ponerle remedio, y mirándote a ti como singular ministro de Dios que ha de llevar esta obra al término que ella espera obtener de fuera, para ti, inclitísimo Luis, emperador de romanos, a quien por la antigüedad de la sangre y herencia y no menos por la singular y heroica condición y preclara

[10] Cic., *De officiis*, I, 7.
[11] *II Tim.*, 1, 8-9.
[12] *Juan*, 18, 37.
[13] *Sant.*, 4, 17.
[14] *Sant.*, 1, 17.

virtud se le ha impreso y consolidado un celo de extirpar las herejías, de defender la católica verdad y fomentar y guardar toda otra sana doctrina, cortar los vicios, propagar el cultivo de la virtud, extinguir las contiendas, difundir y promover la paz y la tranquilidad por doquiera, puse por escrito la suma de las reflexiones que siguen, después de un tiempo de diligente y atenta investigación, pensando que de ellas se seguiría alguna ayuda a tu vigilante majestad, ocupado en proveer a los fallos descritos y a los que puedan ocurrir y a las demás utilidades públicas.

§ 7. Es, pues, mi propósito, con la ayuda de Dios, poner en claro esta singular causa de la contienda. Porque tratar del número y naturaleza de aquellas que asignó Aristóteles fuera excesivo. Pero de esta que ni Aristóteles alcanzó a ver ni después de él ninguno, aunque lo pudiera, tomó en consideración, queremos de tal manera quitar el velo que la oculta, que en adelante pueda ser fácilmente eliminada de los reinos y de todas las comunidades civiles, y una vez eliminada, puedan más seguramente los atentos gobernantes y los súbditos vivir con tranquilidad, que era el anhelado propósito al comienzo de esta obra, necesario a los que han de gozar de la felicidad civil, la que en este mundo aparece como lo mejor y más deseado de todo lo posible al hombre, y el supremo fin de las acciones humanas.

§ 8. Así que dividiré en tres Partes el asunto propuesto por mí. En la primera demostraré el intento por las vías encontradas por el ingenio humano, con proposiciones firmes, de por sí evidentes a toda mente de naturaleza no corrompida por la costumbre o por la pasión descarriada. En la segunda, lo que creí haber demostrado, lo confirmaré con testimonios de la verdad de validez eterna, con las autoridades de los santos intérpretes de ellas, y también de otros probados doctores dentro de la fe cristiana; de modo que el libro este se mantenga firme por sí mismo, sin necesidad de apoyos probatorios foráneos. De aquí también impugnaré las falsedades opuestas a mis asertos y desharé los sofismas que los contradicen con sus lucubraciones. En la tercera inferiré algunas conclusiones

o sentencias provistas de certeza evidente, deducidas de lo antes declarado y máximamente útiles para ser observadas, tanto por los gobernantes, como por los súbditos. Y cada una de estas partes la dividiré en capítulos y cada capítulo en ciertos párrafos, más o menos numerosos según la extensión del capítulo, y será su especial utilidad, la de estas divisiones, el que sea fácil encontrar las cuestiones a las cuales serán remitidos los lectores de este libro, de los asertos posteriores a los precedentes. De lo que se seguirá la reducción del volumen, otra utilidad. Porque cuando ocurriere en las posteriores secciones asumir alguna verdad por sí misma, o tomada como argumento para otras, pero cuya probación o certeza fue ya antes suficientemente tratada, sin el juego de una nueva probación, remitiremos al lector a la Parte, capítulo y párrafo de su tratamiento, y podrá así fácilmente hallar la certeza de la cuestión buscada.

CAPITULO II

DE LAS PRIMERAS CUESTIONES DE ESTE LIBRO; DISTINCION Y DEFINICION DE SIGNIFICADOS DE LA PALABRA *REINO*

Entrando, pues, en nuestro propósito, queremos primero declarar qué sea tranquilidad e intranquilidad del reino o de la ciudad, y de esto, primero la tranquilidad, pues no aclarada ésta, por fuerza se ignorará en qué consiste la intranquilidad. Y como ambas parecen ser disposiciones de la ciudad o del reino, lo que se suponía en Casiodoro, primeramente vamos en consecuencia a declarar qué sea y por qué exista el reino o la ciudad, de lo que también aparecerán mejor los rasgos de la tranquilidad y de su opuesto.

§ 2. Queriendo, pues, según el antedicho orden, describir la tranquilidad de la ciudad o del reino, no sea que por la multiplicidad de nombres se origine en este asunto

alguna ambigüedad, es conveniente no olvidar que la palabra esta, *reino*, en una de sus significaciones importa pluralidad de ciudades o provincias comprendidas bajo un régimen; según esta acepción no difiere reino de ciudad en la especie de la política, sino más bien en la cantidad. Pero en otra acepción este nombre *reino* significa una especie de política o régimen templado al que llama Aristóteles *monarquía templada*. Y así lo mismo puede existir un reino en una única ciudad que en muchas, al modo como se dio en el comienzo de las comunidades civiles en que, por la mayor parte, había un rey en una única ciudad. La tercera significación de este nombre y más conocida es la que junta la primera y la segunda. La cuarta es algo común a toda especie de régimen templado, sea en una o en muchas ciudades, y según esta significación la tomó Casiodoro en la proposición que pusimos al comienzo de este libro, y de la cual usaremos también cuando tomemos este nombre en las resoluciones de las cuestiones.

§ 3. Habiendo, pues, de describir la tranquilidad y su opuesto, asentemos con Aristóteles, 1.° y 5.° de su *Política*, caps. 2.° y 3.°, que la ciudad es como una naturaleza animada o animal[1]. Porque como el animal bien constituido según su naturaleza se compone de ciertas partes ordenadas entre sí con proporción, y con sus funciones combinadas entre sí y en orden al todo, así la ciudad se forma de determinadas partes cuando está bien constituida según razón. Cual es, pues, la relación del animal y sus partes a la salud, tal parece ser la relación del reino o de la ciudad a la tranquilidad. Y el apoyo para esta ilación lo podemos tomar de lo que todos entienden por una y otra. Pues entienden que la salud es la mejor disposición del animal según su naturaleza, y del mismo modo que la tranquilidad es la disposición óptima de la ciudad instituida según razón. Y la salud, como dicen los más peritos entre los médicos al describirla, es la disposición buena del animal, en la cual cada uno de sus miembros puede ejercitar perfectamente las acciones propias de su naturaleza; y según esta analogía la tranquilidad será la buena disposición de la ciudad o del reino, en la cual cada una de sus partes puede realizar perfectamente las operaciones convenientes a su naturaleza según la razón y su constitución. Y como el que bien define, significa igualmente su contrario, la intranquilidad será la mala disposición de la ciudad o del reino, como la enfermedad del animal, por la cual están impedidos todos o algunos de sus miembros para hacer sus operaciones propias, o tomados aparte absolutamente, o en su conjunto y funcionamiento total.

De la tranquilidad, pues, y de su opuesto la intranquilidad quede así dicho por modo de comparación.

[1] *Polit.*, l. 1, c. 5; 1254 a 31-39; l. 5, c. 3, 1302 b 33; l. 4, c. 4, 1290 b 34.

CAPITULO III

DEL ORIGEN DE LA COMUNIDAD CIVIL

Como ya dejamos dicho que la tranquilidad es la buena disposición de la ciudad referida a la obra de sus partes componentes, convendrá consecuentemente considerar qué sea y por qué exista la ciudad mirada en sí misma, qué y cuántas sean sus partes primordiales; después la acción correspondiente a cada una de ellas y también sus causas y orden entre ellas; pues éstas son premisas para la determinación perfecta de la tranquilidad y su opuesto.

§ 2. Pero antes de que tratemos de la ciudad, de sus especies o modos que hacen lo que es una comunidad perfecta, debemos primero declarar el origen de las comunidades civiles y de sus regímenes y modos de vivir. Desde los cuales, como desde lo imperfecto, progresaron los hombres a las comunidades perfectas, regímenes y modos de vivir en ellas. Porque el paso y el orden de la naturaleza y del arte imitador de ella es siempre de lo menos per-

fecto a lo más perfecto. Ni los hombres saben de alguna cosa sino cuando conocen sus *primeras causas y primeros principios hasta llegar a los elementos*[1].

§ 3. Entrando, pues, de este modo en el tema, conviene que no se nos oculte que las comunidades civiles, según las diversas regiones y tiempos, comenzaron de lo pequeño y poco a poco, tomando incremento, finalmente llegaron a la consumación, como dijimos que acaece en toda acción de la naturaleza o del arte. Porque la primera y más reducida de las uniones humanas, de la que las otras a su vez provinieron, fue la del varón y la hembra, como dice el eximio entre los filósofos en el primero de la *Política,* cap. 1.°[2] y aparece esto más claramente en la *Económica*[3] del mismo. Porque de ésta se propagaron los hombres que primero llenaron una casa; a partir de ella se hicieron luego más amplias reuniones, y tan ancha propagación de los hombres, que no les bastase una casa única, sino que hizo falta hacer muchas casas, cuya pluralidad se denominó aldea o poblado; y ésta fue la primera comunidad, como se escribe también allí donde hemos citado antes.

§ 4. Pero mientras los hombres estuvieron en una única casa, los actos todos, que llamaremos después con mayor propiedad civiles, se regulaban por el más anciano de ellos, como el más sensato, sin ley todavía ni costumbre alguna, puesto que aún no se habían podido descubrir. Ni sólo los hombres todos de una única casa se regían de este modo, sino también de modo más o menos parecido la comunidad llamada aldea, aunque con algunas diferencias. Porque si al *pater familias* de la casa única le era dado el perdonar y el castigar los atropellos domésticos según su parecer y omnímoda voluntad, no le hubiera sido esto permitido, sin embargo, presidiendo la primera comunidad llamada aldea. Porque en ésta convino que el

[1] *Phys.*, l. 1, c. 1; 184 a 10 ss.
[2] *Polit.*, l. 1, c. 2; 1252 a 26.
[3] Seudo-Arist., *Oeconom*, l. 1, c. 3; 1343 b 8.

anciano dispusiera lo justo y lo útil con arreglo a alguna ordenación racional y ley cuasi natural, por el hecho de que así parecía a todos convenir, con una cierta equidad, sin aparato aún de gran averiguación, sólo con el común dictamen de la razón y cierta exigencia de la sociedad humana.

La razón de la diferencia de régimen en una casa única y en la aldea es y fue que si en la única y primera organización o familia doméstica el hermano mataba u ofendía al hermano, le era lícito al *pater familias,* sin riesgo, si así lo quería, no castigar al delincuente con el último suplicio; ya porque sólo al padre perdonador parecía habérsele hecho la injuria, ya por la penuria de los hombres, ya también porque menor daño y tristeza significaba carecer de un hijo que de los dos; lo cual parece que es lo que hizo el primer padre nuestro Adán cuando su primogénito Caín mató a su hermano Abel. Pues no pertenece propiamente la justicia civil al padre respecto del hijo, como se escribe en el 4.° de la *Etica,* en el tratado de la justicia que allí se contiene. Pero en la comunidad primitiva, aldea o vecindario, no fue ni sería lícito obrar así por la disparidad señalada; más aún, si no se hubiera hecho o no se hiciera por el anciano la venganza o reparación equilibradora de los daños inferidos, se habría seguido o se seguiría de allí la lucha o disensión entre los vecinos.

Multiplicándose las aldeas y crecida la comunidad, lo que tuvo que suceder aumentando la propagación humana, todavía se regían por uno, o porque no había muchos hombres prudentes, o por cualquier otra causa, como se escribe en el 3.° de la *Política,* cap. 9.°[4], pero siempre por aquél que era tenido, como más anciano, por el mejor, aunque ya con normas menos imperfectas que aquéllas con las que se ordenaban las cosas en la simple aldea o vecindario. Ni tuvieron las comunidades aquellas primitivas tal distinción y organización de las partes componentes, ni el conjunto de las artes y ordenamientos nece-

[4] *Polit.*, l. 3, c. 14-15; 1285 a 2 - 1286 b.

sarios para vivir, cuantos después se fueron encontrando progresivamente en las comunidades perfectas. Pues alguna vez fue el mismo hombre príncipe y agricultor o pastor de ovejas, como Abraham y otros muchos después de él, lo cual en las comunidades perfectas ni conviene ni sería permitido.

§ 5. Crecidas éstas con el tiempo, creció la experiencia de los hombres, se inventaron las artes y las reglamentaciones y fueron más perfectos los modos de vivir y más distinguidas entre sí las partes componentes de las comunidades. Finalmente, lo necesario para vivir y bien vivir descubierto por la razón y la experiencia de los hombres, llegó a plenitud y se constituyó la comunidad perfecta llamada ciudad, con distinción de sus partes, cuya naturaleza y peculiaridades vamos a declarar.

Baste lo dicho sobre el origen de la comunidad civil.

CAPITULO IV

DE LA CAUSA FINAL DE LA CIUDAD, DISTINCION DE SUS OBJETIVOS Y DE SUS PARTES EN GENERAL

Es, pues, la *ciudad,* según Aristóteles, 1.° de la *Política,* cap. 1.°: *una comunidad perfecta, que llena por sí todos los requisitos de suficiencia, como es consecuente decir, creada ciertamente para vivir y persistiendo para bien vivir*[1]. Y lo que dice Aristóteles: *creada para vivir y persistiendo para bien vivir,* significa la causa final perfecta de la misma, porque los que viven civilmente no sólo viven, lo que hacen las bestias y los esclavos, sino viven bien, se dedican, en efecto, a las actividades liberales, como son las de las facultades del alma, tanto de la práctica como de la especulativa.

§ 2. Así definida la ciudad por el vivir y el bien vivir como fin, conviene tratar primero del mismo vivir y de sus modos. Pues es aquello, como dijimos, por razón de lo cual se ha instituido la ciudad y es una necesidad que está en la base de todo lo que es y se hace por la comunicación de los hombres en ella. Y asentaremos como principio de todas las demostraciones, principio inserto en la naturaleza, creído y admitido por todos, que todos los hombres, no tarados ni impedidos por otra razón, desean naturalmente una vida suficiente y rehúyen y rechazan lo que la daña, lo cual no sólo se admite para los hombres, sino también para los animales de todo género, según Tulio, 1.° *De los deberes,* cap. 3.°, donde dice así: *Lo primero, proveyó la naturaleza a todo género de animales de lo necesario para que defiendan su cuerpo y su vida, y eviten aquello que les resulte nocivo, y adquieran y se proporcionen todo aquello que les es necesario para vivir*[2]. Cosa que también, por inducción razonable, palmariamente puede cualquiera aceptar.

§ 3. Pero el vivir mismo y el bien vivir es conveniente al hombre de dos modos, uno temporal o intramundano, otro eterno, o, como se acostumbra a decir, celeste. Y porque este segundo modo de vivir, a saber, el eterno, no lo pudieron persuadir por demostración la universalidad de los filósofos, ni es de las cosas manifiestas por sí mismas; por eso no se cuidaron de legarnos aquellas cosas que se hacen en fuerza de ese modo. Pero del vivir y del bien vivir o de la vida buena según el primer modo, el terrestre, y de las cosas que son necesarias para él, los filósofos ilustres tuvieron conocimiento por demostración de modo casi perfecto. Para conseguirlo llegaron a la conclusión de la necesidad de la comunidad civil, sin la cual esa suficiencia de vida no puede alcanzarse. De lo cual el eximio Aristóteles, 1.° de su *Política,* cap. 1.° dijo: *Todos (los hombres) son llevados a ella a impulsos de la naturaleza con vistas a ese fin*[3]. De lo cual, aunque la ex-

[1] *Polit.*, l. 1, c. 2; 1252 b 27-29.

[2] Cic., *De officiis*, I, 4.

[3] *Polit.*, l. 1, c. 2; 1253 a 29.

periencia razonable lo enseña, queremos con todo aducir la causa que dijimos, exponiéndolo más en detalle. Por nacer el hombre compuesto de elementos contrarios, por cuyas contrarias acciones y pasiones como que se corrompe continuamente algo de su substancia; y, además, por nacer desnudo e inerme, pasible y corruptible por el exceso del aire y de los otros elementos, como se dijo en la ciencia de las cosas naturales, necesitó de artes de diversos géneros y especies para defenderse de los daños dichos. Las cuales artes, no pudiendo ser ejercitadas sino por mucha gente, ni mantenerse sino por su recíproca comunicación, convino que los hombres se agruparan para tener la ventaja de esas cosas y apartar los inconvenientes.

§ 4. Mas como entre los hombres así congregados surgen contiendas y reyertas que, de no ser reguladas por las normas de la justicia, vendrían a generar luchas y disensiones entre los hombres y, finalmente, sería la ruina de la ciudad, convino establecer en esa comunidad una norma de lo justo y un guardián o ejecutor. Y como este guardián tiene el oficio de castigar a los delincuentes que se extralimitan y a los otros particulares que, dentro o fuera, intentan perturbar u oprimir a la comunidad, convino que la ciudad tuviese algo con qué resistir a éstos. Y también, como la comunidad necesita algunos fondos de emergencia, repuestos y depósitos guardados de algunas cosas comunes, unas para el tiempo de paz, otras para el tiempo de guerra, fue necesario que hubiera en ella proveedores para poder acudir a la necesidad cuando fuere oportuno o necesario. Y fuera de lo dicho que mira a la sola necesidad de esta vida presente, hay otra cosa de la que necesitan los que conviven en su vida civil para el estado del siglo venidero, prometido al género humano por revelación sobrenatural de Dios y útil también para el estado de la vida presente, a saber, el culto y honor y acción de gracias rendidas a Dios, tanto por los beneficios recibidos en este mundo, como por los que se recibirán en el futuro; para enseñar esto y dirigir a los hombres convino que la ciudad designara algunos doctores. De todo esto y de lo demás apuntado antes, qué y cuáles sean esas cosas, puntualmente se dirá en los siguientes apartados.

§ 5. Hubo, pues, hombres asociados para tener una suficiencia de vida, con poder para procurarse las cosas necesarias antes reseñadas, comunicándoselas entre sí. Esta agrupación así perfecta y con una extensión suficiente se llamó ciudad, cuya causa final y plural diversidad de partes ya se ha declarado de algún modo y en lo siguiente se declarará más por menudo. Porque siendo necesarias a los que quieren vivir suficientemente diversas cosas que no pueden procurarse por hombres de un solo orden u oficio, convino que hubiese diversos órdenes y oficios de hombres en esa comunidad, ejercitando y procurando esas tales cosas, de las que los hombres necesitan para su vida suficiente. Y estos diversos órdenes u oficios no son otra cosa que la pluralidad y división de las partes componentes de la ciudad.

Qué sea, pues, la ciudad y por qué fue creada tal comunicación humana, y de la pluralidad y diferenciación de sus partes, baste haberlo así tocado de manera figurada.

CAPITULO V

DE LA DISTINCION Y DEFINICION DE LAS PARTES DE LA CIUDAD; Y DE LA NECESIDAD DE SU EXISTENCIA Y SU DISTINCION POR EL FIN ASIGNADO POR LA INVENCION HUMANA

Una vez dicho ya en general lo que toca a las partes de la ciudad, en cuya acción y comunicación perfecta entre sí, con la exclusión de los impedimentos exteriores, dijimos que consistía su tranquilidad, para que quede más clara la causa de esa tranquilidad y de su opuesto, con una mayor determinación, tanto de parte de las obras o fines, como de las otras causas propias, volviendo al tema, digamos que las partes u oficios de la ciudad son de seis clases, como dijo Aristóteles en el 7.º de la *Política*, cap. 6.º: agricultores, artesanos, soldados, tesoreros, sa-

cerdotes y jueces o consejeros [1]. De las cuales clases tres, a saber, la sacerdotal, la militar y la judicial, son por excelencia partes de la ciudad, las que también, en las comunidades civiles, se dicen partes honorables. Las restantes se dicen partes en sentido lato, porque vienen a ser oficios necesarios en la ciudad, según Aristóteles en el 7.° de la *Política,* cap. 7.° Y a su conjunto suele denominársele vulgo. Son éstas las partes más conocidas de la ciudad o del reino y a ellas todas las otras pueden convenientemente reducirse.

§ 2. La necesidad de ellas, aunque ya la hemos tocado de algún modo, en el capítulo precedente, queremos con todo declararlo más distintamente, asumiendo, como lo primero por sí evidente, que la ciudad es una comunidad instituida para el vivir y el bien vivir de los hombres en ella. Este vivir lo definimos antes de dos maneras: una, la vida de este mundo, terrestre, otra la vida o vivir del otro mundo, o mundo futuro. De estos dos modos de vida, buscados por el hombre como fines, deduciremos la necesidad de la distinción de las partes de la comunidad civil. Vivir, pues, del hombre del primer modo, a saber, el terrestre, a veces se toma por el ser de los vivientes, como en el 2.° *Sobre el alma: Vivir es el ser para los vivientes* [2]. De este modo la vida no es otra cosa que el alma. Y a veces se toma el vivir por el acto o acción o pasión del alma, o de la vida. También uno y otro se toman doblemente, según la unidad numérica o según la unidad de semejanza que llaman específica. Y aun cuando el vivir de cualquiera de los dos modos dichos, tanto el propio del hombre como el común con los otros animales, dependa de las causas naturales, no es, sin embargo, el propósito presente su consideración, cómo la vida procede de aquéllas, que de ello se ocupa la ciencia natural de las plantas y de los animales. Nuestra investigación presente es de esas mismas causas, según que reciben su perfección

[1] *Polit.*, l. 7, c. 8; 1328 b 2; cfr. l. 4, c. 4; 1290 b 38.
[2] *De anima*, l. 2, c. 4; 415 b 8; l. 2, 1, 412 a 10.

del arte y de la razón, de lo que vive el género humano.

§ 3. Y por ello conviene advertir que si ha de vivir el hombre y ha de vivir bien, necesario es que sus acciones sean bien hechas y no sólo sus acciones, sino también sus pasiones y sentimientos; bien, es decir, con un atemperamiento conveniente. Y como de la naturaleza no recibimos de modo perfecto lo que regula ese atemperamiento, necesario fue al hombre, más allá de las causas naturales, formarse otras por su razón con las que tiene cumplimiento la eficiencia y la conservación de sus acciones y pasiones en el cuerpo y en el alma. Y éstos son los géneros de obras y de operaciones emanadas de las facultades y artes, tanto prácticas como especulativas.

§ 4. Pero de las acciones y pasiones humanas algunas proceden de las causas naturales sin conocimiento, cual ocurre por la contrariedad de los elementos que constituyen nuestros cuerpos, dada la mezcla de ellos. En ese género pueden ponerse justamente las acciones de la porción nutritiva. En el mismo capítulo entran también las acciones que realizan los elementos componentes de nuestro cuerpo por alteración de sus cualidades; de ese género son también las alteraciones que se producen por las cosas que entran en los cuerpos humanos, como son los alimentos, bebidas, medicinas, venenos y lo demás semejante a esto. De otro modo son las acciones y pasiones provenientes de nosotros o producidas en nosotros por nuestras fuerzas cognoscitivas y apetitivas. De las que unas se llaman inmanentes, porque no pasan del agente a otro sujeto ni se llevan a cabo por alguno de nuestros órganos o miembros motores según el lugar, cuales son las cogniciones y los deseos o afectos de los hombres. Otras son y se dicen transeúntes, porque guardan un modo distinto y opuesto a uno o a los dos que acabamos de decir.

§ 5. Para moderar estas acciones y pasiones todas y darles cumplimiento en aquello que pueden por su naturaleza, se inventaron diversos géneros de artes y de fuerzas, como ya dijimos antes, y se instruyeron diversos hombres en diversos oficios para ejercitar aquellas artes con vistas a remediar la humana indigencia; esos órdenes no

096409

son sino las partes de la ciudad antes mencionadas. Porque para moderar y salvar los actos propios de la parte nutritiva del alma, cesando los cuales se corrompería absolutamente el animal, como individuo y como especie, se instituyó la agricultura de los campos y la cría del ganado, en lo que pueden resumirse todas las especies venatorias de los animales terrestres, acuáticos y volátiles, y todas las otras artes con las que se adquiere el alimento mediante alguna transformación o se prepara la comida con el fin de que, finalmente, se repare lo que se pierde de substancia de nuestro cuerpo, y por ese medio se conserva en su ser inmortal, en cuanto la naturaleza del hombre lo permite.

§ 6. Y para ordenar las acciones y pasiones de nuestro cuerpo frente a los elementos y las impresiones que de ellos nos vienen de fuera, se inventó el género de lo mecánico, el que Aristóteles, libro 7.° de la *Política*, cap. 6.°, llama *artes*[3], como la que trabaja la lana, la que curte el cuero, la que hace zapatos y todas las especies de la construcción y, universalmente, todas aquellas artes mecánicas que sirven a los oficios de la ciudad mediata o inmediatamente; ni sólo las que afectan al tacto y al gusto, sino también las de los otros sentidos, que van más para el deleite y el bien vivir que para la necesidad de la vida, como la pintura con sus semejantes, de las que Aristóteles en el 4.° de la *Política*, cap. 3.° dijo: *De estas artes unas han de existir por la necesidad, otras por el deleite y el bien vivir*[4]. Bajo el cual género también habrá que poner la práctica médica, arte arquetípica en algún sentido para muchas de las antes dichas.

§ 7. Y para temperar los excesos de los actos que vienen de las fuerzas motivas, según el lugar, por medio del conocimiento y del apetito, actos que dijimos transeúntes, que pueden ceder en bien o en mal o en daño, en este mundo, de alguien distinto del que los realiza, se estableció necesariamente en la ciudad una parte u oficio por el que se corrijan los excesos de tales actos y sean reducidos a la equidad y proporción debida; de otro modo se seguiría de esos actos la lucha, y de ahí la división de los ciudadanos, y al fin la ruina de la ciudad y la privación de la vida suficiente. Y esta parte la llamó Aristóteles judicial, gobernante o deliberativa, con todo el aparato que la acompaña, cuyo oficio es regular lo justo y la común utilidad.

§ 8. Además, como la vida suficiente no puede llevarse con ciudadanos oprimidos o reducidos a esclavitud por opresores extraños; y más, como conviene que se puedan cumplir las sentencias de los jueces contra los delincuentes y rebeldes de dentro, y cumplirlo por un poder coactivo, fue necesario en la ciudad establecer la parte militar o combatiente, a la que muchos instrumentos mecánicos prestan servicio. Pues la ciudad se constituyó para vivir y para bien vivir, como se dijo en el capítulo precedente, lo que es imposible con ciudadanos reducidos a esclavitud. Esto dijo el eximio Aristóteles ser contrario a la naturaleza de la ciudad. De donde en el 4.° de la *Política*, cap. 3.° dice: *El quinto género, el combatiente, porque no es menos necesario que exista que los otros, si han de librarse de ser sojuzgados por los invasores. Pues nada hay más verdaderamente imposible que tener por digno y llamar ciudad a la esclavizada por naturaleza; ciudad es la que se basta a sí misma y lo que es esclavo no es por sí suficiente*[5]. La necesidad de esta parte de la ciudad por causa de los rebeldes de dentro está en Aristóteles, 7.° de la *Política*, cap. 6.° Omitimos aquí el pasaje por abreviar y porque lo aduciremos en el cap. XIV de esta Parte, párrafo 8[6].

§ 9. También, dado que en los ciclos anuales climáticos hay unas veces fertilidad y otras esterilidad, y como la ciudad a tiempos está en relaciones pacíficas con las ve-

[3] *Polit.*, l. 7, c. 8; 1328 b 6.
[4] *Polit.*, l. 4, c. 4; 1291 a 2.
[5] *Polit.*, l. 4, c. 4; 1291 a 6 y l. 7, c. 8; 1328 b.
[6] *Polit.*, l. 7, c. 8; 1328 b 7.

cinas y a tiempos de otro modo, y hay algunas oportunidades comunes de las que necesitan, como la construcción de caminos y de otras edificaciones o reparaciones y demás cosas semejantes, que sería poco oportuno y no breve enumerar aquí, convino que en el tiempo oportuno para acudir a estas cosas se estableciese en la ciudad una parte tesorera, que llama Aristóteles pecuniaria. Esta acumula dinero, grano, vino, aceite y las demás cosas necesarias y las almacena y guarda, y procura todo lo de utilidad común para atender a la necesidad futura, a lo que también contribuyen algunas de las otras partes. Y la llamó Aristóteles pecuniaria, porque la custodia del dinero aparece como el tesoro universal por razón de que con el dinero se cambian todas las otras cosas.

§ 10. Nos queda decir de la necesidad de la parte sacerdotal, de la que no todos sintieron de manera concorde como de la necesidad de las otras partes de la ciudad. Y la causa de esto fue que la primera y verdadera causa de su necesidad no pudo comprenderse por demostración, ni fue una cosa por sí manifiesta. Bien que se pusieron de acuerdo todas las naciones en que era preciso instituir esa clase por el culto y honor de Dios y por el provecho que de ahí se sigue para este mundo y para el otro. Porque las más de las leyes o religiones prometen el premio a los buenos y el suplicio a los malos en el mundo futuro, según la remuneración hecha por Dios.

§ 11. Pero aparte de las causas de la institución de leyes que sin demostración se creen, miraron los filósofos como muy conveniente y, para este mismo mundo casi necesario, otra causa de la introducción y trasmisión de leyes divinas o religiones, entre los que se cuentan Hesíodo, Pitágoras y muchos otros. Esta causa fue la bondad de los actos humanos, tanto particulares como civiles, de los cuales depende el sosiego o la tranquilidad de las comunidades y finalmente casi toda la suficiencia de vida en este mundo. Porque, aunque algunos de los filósofos inventores de tales leyes o religiones no hayan comprendido o creído la resurrección de los hombres ni aquella vida que llamamos eterna, sin embargo, imaginaron su

existencia y la persuadieron y en ella pusieron los gozos y los sufrimientos, según la cualidad de las obras de los hombres en esta vida mortal, para así inducir al temor y reverencia de Dios y al deseo de huir de los vicios y de cultivar las virtudes. Porque son actos que el legislador no puede regular con la ley humana, de forma que no es competencia de nadie el probar su existencia o su falta, pero no pueden quedar ocultos a Dios, al cual Dios lo imaginaron aquéllos como legislador de aquellas leyes y como preceptor de la observancia de las mismas bajo la amenaza o promesa de premio o pena eterna para los obradores de los actos buenos o malos. De donde dieron en decir de los diferentes hombres virtuosos en este mundo, que eran colocados en el firmamento del cielo. Y acaso les vino de aquí el nombre a algunos astros y figuras celestes. Y de los que obraron perversamente dijeron que sus almas entraron en los cuerpos de ciertos animales como en los puercos las de los que fueron intemperantes en el sentido del gusto, en machos cabríos las de los que se desmandaron en el tacto y lo venéreo, y así en los demás, proporcionadamente a los vicios y dañadas propiedades humanas. Así también asignaron diversos géneros de tormentos a las varias obras de los malos, como la sed y el hambre perpetuas al intemperante Tántalo, con el agua y la fruta ante la boca, que nunca puede beber o comer por alejarse de él cuanto más intenta alcanzarlas. Llamaron también tártaros a los lugares de tormentos con voraces y tenebrosos torbellinos, recreándose en describirlos con tonos terribles y pavorosos. Con estas pinturas de temor hacían que los hombres huyesen del mal obrar, se moviesen a obras de misericordia y de piedad y se dispusiesen al bien para sí mismos y para los otros. Y muchas discordias e injusticias se evitaban por esto en las comunidades. De donde se seguía el haber paz o tranquilidad en las ciudades y la suficiencia de vida humana más fácilmente se conservaba en este mundo, que era el fin que pretendían los sabios aquellos con la introducción de tales leyes o religiones.

§ 12. Fue, pues, cosa de los sacerdotes gentiles el trans-

BIBLIOTECA UNIVERSIDAD PANAMERICANA

mitir estos preceptos. Para enseñarlos levantaron templos en sus comunidades en los que se daba culto a sus dioses, pusieron también maestros de dichas leyes o tradiciones, a los que llamaban sacerdotes, porque se ocupaban de las cosas santas de los templos, como libros, vasos sagrados y otras cosas necesarias para el culto divino.

§ 13. Estas cosas las ordenaban convenientemente según sus creencias y sus ritos. Porque hacían sacerdotes, no a cualesquiera, sino a algunos virtuosos y probos, que habían pertenecido a la clase militar, judicial o consultiva, ciudadanos, digo, que se habían desentendido de los negocios seculares, relevados ya en sus cargos y oficios civiles por la edad. Porque de tales varones libres ya de pasiones, y a cuyos pareceres, por la edad y por la gravedad de las costumbres, se daba más crédito, convenía que fueran honrados los dioses y manejados los objetos sagrados, no de braceros o mercenarios que habían ejercido oficios bajos y sórdidos. De donde en el 7.° de la *Política*, cap. 7.°: *Ni al campesino ni al obrero manual conviene hacer sacerdotes*[7].

§ 14. Mas como las leyes o religiones paganas de todos los que están o estuvieron fuera de la fe católica cristiana, o la que fue antes de la misma ley mosaica, o la que la precedió de los santos patriarcas y, generalmente, fuera de la tradición de las cosas que se contienen en el sagrado canon que se llama Biblia, no pensaron rectamente de Dios, bien porque se fiaron de su propio sentir humano, o por falsos profetas o maestros de errores, por ello, ni de la futura vida y de su felicidad o miseria, ni del verdadero sacerdocio instituido para ello tuvieron recta idea. Sin embargo, nos hemos ocupado de sus ritos a fin de que apareciera más clara la diferencia entre ellos y el sacerdocio verdadero, es decir, el de los cristianos, y juntamente la necesidad de la clase sacerdotal en las comunidades humanas.

[7] *Polit.*, l. 7, c. 9; 1329 a 28.

CAPITULO VI

DE LA CAUSA FINAL DE UNA PARTE DE LA CIUDAD, LA SACERDOTAL, FUNDADA EN LA TRADICION DIVINA O REVELACION INMEDIATA, PERO IMPOSIBLE DE SER PROBADA POR LA RAZON HUMANA

Resta de esta exposición decir de la causa final por la que fue instituido en la comunidad de los fieles el verdadero sacerdocio. Es la moderación de los actos humanos imperados por el conocimiento y el apetito, tanto de los inmanentes como de los transeúntes, según que por ellos el género humano se orienta al óptimo modo de vivir que es el del mundo futuro. Y por ello se ha de parar mientes en que, si bien el primer hombre, Adán, fue principalmente creado para la gloria de Dios, como las demás criaturas, fue, sin embargo, hecho de un modo singular distinto de las otras especies corruptibles, pues fue hecho a imagen y semejanza de Dios; capaz así y partícipe de la felicidad eterna después de la vida en este mundo. Fue también creado en estado de inocencia y justicia original y también de gracia, como con probabilidad afirman algunos de los santos y algunos insignes doctores de la sagrada Escritura. En el cual estado, si hubiera continuado, no le hubiera sido necesria a él ni a su posteridad la institución y distinción de los oficios civiles, por razón de que la naturaleza hubiera producido para él todo lo necesario y deleitoso para una suficiencia de vida en el paraíso terrenal o de deleites, y eso sin ninguna pena ni fatiga suya.

§ 2. Pero como corrompió su inocencia o su original justicia y gracia al comer del árbol prohibido, faltando con ello al mandato divino, al punto cayó en la culpa y en la miseria o pena, quiero decir, la pena de la privación de la felicidad eterna a la cual él con su posterioridad había sido ordenado como a su fin último por la bondad del Dios de la gloria. De esta trasgresión del mandato dicho se mereció el propagar por medio de la concupiscencia toda su posterioridad, por la cual y en la cual concupiscencia todo hombre después es engendrado y nacido,

contrayendo por esto el pecado que en la ley de los cristianos llamamos original, excluido Cristo Jesús, que fue concebido sin pecado ni concupiscencia alguna por obra del Espíritu Santo y nacido de María Virgen; lo cual aconteció cuando una de las tres divinas personas, a saber, el Hijo, verdadero Dios, asumió en la unidad de su persona la naturaleza humana. Pues de esta trasgresión de los primeros padres quedó enferma en el alma toda la posteridad humana y enferma nace la que fuera creada en estado de salud perfecta de inocencia y de gracia, privada, asimismo, por el pecado, del último felicísimo fin al que había sido ordenada.

§ 3. Siendo propio de Dios compadecerse del género humano, hechura e imagen suya, la que había destinado él a la vida bienaventurada y eterna, el que nunca hace nada en vano ni falla en lo necesario [1], quiso poner remedio en el caso del hombre, dando ciertos preceptos de obediencia que guardara el hombre, los que, contrarios a la trasgresión, vinieran a sanar la enfermedad de la culpa que de aquélla provenía. Y procedió muy ordenadamente, como diestro médico, desde lo más fácil a lo más difícil. Primero prescribió a los hombres el rito de los holocaustos, de las primicias de los frutos de la tierra y de los primogénitos de los animales, como queriendo poner a prueba la penitencia y la obediencia humana. Este rito lo guardaron los padres antiguos en reconocimiento, fe, obediencia y acción de gracias a Dios, hasta los tiempos de Abraham. A éste, según lo dicho, le dio un precepto más grave, a saber, la circuncisión de todo sexo masculino humano en la carne del prepucio, como queriendo Dios probar de nuevo más ampliamente la penitencia y obediencia humana. Fueron estos preceptos observados por algunos hasta los tiempos de Moisés, por medio del cual dio Dios después al pueblo de Israel una ley, en la que, además de los dichos, puso más amplios preceptos, tanto para la vida presente como para la futura, y de la misma

[1] *Polit.*, l. 1, c. 2; 1253 a 9. *De anima*, III, 9; 432 b 22.

ley estableció también, como ministros, a sacerdotes y levitas. La utilidad de estos primeros preceptos, y de los de la ley mosaica, consistía en una cierta purificación del pecado o culpa, tanto de la original como de la actual o cometida voluntariamente, y la fuga o preservación de la pena eterna y temporal del otro mundo, aunque por estas observancias no merecieran los hombres la eterna felicidad.

§ 4. Pero una vez que el misericordioso Dios había destinado el género humano a esa felicidad, queriendo volverle de la caída y restituirle a la misma según un orden conveniente, al final de todo, por medio de su Hijo Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre en la unidad de la persona, dio la ley evangélica, que contiene preceptos respecto de lo que se ha de creer, hacer y rechazar, y juntamente consejos. Con cuyo cumplimiento, no sólo se libran los hombres de la pena, como por la anterior observancia, sino que, por una graciosa disposición, merecen por ello, por cierta congruencia, la felicidad eterna. Y por ello se la llama ley de gracia, ya porque por la pasión y muerte de Cristo fue redimido el género humano de la culpa y pena de daño que priva de la eterna felicidad, en la cual había incurrido por la caída y pecado de los primeros padres, ya porque mediante su observancia y la recepción de los sacramentos instituidos en ella y por ella se nos confiere la gracia divina, dada se corrobora, y perdida se recupera, y por la cual, por disposición de Dios con el mérito de la pasión de Cristo, por cierta congruencia, nuestras obras, como dijimos, se hacen merecedoras de la felicidad eterna.

§ 5. Por el mérito de esta pasión de Cristo, no sólo los posteriores recibieron la gracia, con la que pueden merecer la vida bienaventurada, sino también los cumplidores de los mandatos de la ley de Moisés consiguieron la gracia de la eterna bienaventuranza, de la cual permanecían privados en el otro mundo, en el lugar que llaman limbo, hasta el advenimiento, pasión, muerte y resurrección de Cristo. Por él recibieron la promesa dada por Dios, aunque en los preceptos primeros de los patriarcas y de

la ley de Moisés la promesa de tal gracia se les daba bajo un velo de enigma, porque *todo les ocurría en figura,* como dice el apóstol a los Romanos [Corintios][2].

§ 6. Y fue muy conveniente este plan restaurador divino, porque de lo menos perfecto fue a lo más perfecto y, finalmente, a lo perfectísimo de lo conducente a la humana salvación. Ni se ha de opinar que no pudiera Dios, si quisiera, en seguida, al principio, tras la caída del hombre, poner remedio. Sino que lo hizo así porque así lo quiso y porque convino, pues exigía el pecado de los hombres que la facilidad del perdón demasiado pronto no diera ocasión para delinquir en lo sucesivo.

§ 7. De la dicha ley se instituyeron doctores y, de acuerdo con ella, administradores de los sacramentos en las comunidades, llamados sacerdotes, diáconos o levitas, cuyo oficio es enseñar los preceptos y los consejos de la ley evangélica cristiana, en aquellas cosas que hay que creer, que hacer o que evitar, teniendo como fin el conseguir el estado feliz del mundo futuro y evitar lo opuesto.

§ 8. El fin, pues, sacerdotal es la enseñanza y la información de lo que, según la ley evangélica, es necesario creer, hacer y omitir para conseguir la eterna salvación y huir de la perdición.

§ 9. A este oficio se suman convenientemente todas las disciplinas, las que aporta el ingenio humano, tanto las especulativas como las prácticas, moderadoras de los actos humanos, tanto de los inmanentes como de los transeúntes, provenientes del apetito y del conocimiento, con los que se dispone bien el hombre en cuanto a su alma para el estado del mundo presente y el del venidero. Y estas disciplinas las tenemos casi todas por tradición del admirable filósofo y de los otros gloriosos varones; pero omitimos el enumerarlas para abreviar el discurso y porque su necesidad no afecta a la presente consideración.

§ 10. Por este capítulo y el siguiente entenderemos que unas son las causas de los oficios de la ciudad, según el

[2] *I Cor,* 10, 11.

género de cada una de ellas, en cuanto oficios de la ciudad, y otras las de los mismos, en cuanto hábitos del cuerpo o de la mente humana. Porque las causas finales de ellos en cuanto hábitos del cuerpo o del alma humana, son las obras que provienen de suyo inmediatamente de ellos, como del armador la nave, del militar el uso de las armas o la lucha, del sacerdote la predicación de la ley divina y, de acuerdo con ella, la administración de los sacramentos, y así conformemente en todos los demás. Pero las causas finales de los mismos, en cuanto oficios determinados e instituidos en la ciudad, son los provechos y los grados de suficiencia perfeccionadora de las acciones y pasiones humanas, provenientes de las obras de los dichos hábitos, o que sin ellos no pueden realizarse. Como de la guerra, que es el acto o el fin del hábito militar, proviene y se conserva en la ciudad para los hombres la libertad, que es fin de los actos y obras del hábito militar; así también de la obra y el fin del arte edificativa que es la casa, proviene para los hombres o para la ciudad la defensa de los asaltos nocivos del aire cálido, frío, húmedo o seco, la cual defensa es la causa final, por la que se instituyó en la ciudad el oficio de la construcción. Y del mismo modo, de la observancia de los preceptos de la ley divina, que es el fin del sacerdocio, proviene para los hombres la eterna felicidad. Y así habrá que pensar de todas las partes u oficios de la ciudad. Y de este modo o parecido se distinguen las otras especies de causas de los oficios dichos, a saber, la material, la formal y la eficiente, como aparecerá en lo que sigue.

Quede esto dicho sobre el número de partes de la ciudad, su necesidad y distinción, en atención a sus finalidades de suficiencia.

CAPITULO VII

DE LAS OTRAS CLASES DE CAUSAS DE LA EXISTENCIA Y DISTINCION DE LAS PARTES DE LA CIUDAD Y DE LA DIVISION, DENTRO DE CADA UNA DE ESAS PARTES, SEGUN DOS MODOS QUE HACEN A NUESTRO PROPOSITO

Consiguientemente a esto toca ahora hablar de las otras causas de los oficios o partes de la ciudad. Y primero hablaremos de las causas materiales y formales, luego de la motora o eficiente de las mismas. Y como en las cosas que tienen su realización mediante la mente humana la materia preexiste a la forma en acto, hablaremos primero de la causa material. Y diremos que la materia propia de los diversos oficios, en la medida en que los oficios se denominan hábitos del alma, son los hombres, inclinados por su misma generación o nacimiento a diversas artes o disciplinas. Porque, no faltando la naturaleza en las cosas necesarias, y siendo más cuidadosa en las más nobles, como entre los seres corruptibles es la especie humana, de la cual, perfeccionada por las diversas artes y disciplinas, es conveniente que, como de materia, se constituya la ciudad y sus partes en ella necesarias para obtener la suficiencia de vida, como en los caps. IV y V se ha mostrado, inició ella misma, por la generación de los hombres, esta distinción y división, produciendo, según naturales disposiciones, unos aptos e inclinados a la agricultura, otros a la milicia, otros a diversos géneros de artes y disciplinas, diversidad de hombres para la diversidad de funciones. Y no uno solo a determinado arte o disciplina de una sola clase, sino muchos a la misma clase de arte o disciplina, según la necesidad de la suficiencia lo requería. A algunos, así pues, engendró aptos para la prudencia, porque de prudentes debe componerse en la ciudad la parte judicial y deliberativa; a otros los engendró aptos para el vigor y la audacia, pues de los tales convenientemente se constituye la parte militar. A los demás los adaptó para las clases de hábitos prácticos y especulativos necesarios o convenientes para el vivir y para el bien vivir; de

forma que, contando con la diversidad de inclinaciones naturales a los diversos géneros y especies de hábitos, se cumpliese en todo lo necesario a la diversidad de las partes de la ciudad. Y así aparecen ya bastante claras las causas materiales de los oficios de la ciudad, según que suelen llamar oficios a las partes de la ciudad. Estas son los hombres experimentados en las artes y disciplinas de diversos géneros y especies, de los que se forman los diferentes órdenes o partes en la ciudad, con miras a las suficiencias finales provenientes de las artes y disciplinas de ellos; por donde con propiedad se dicen partes de la ciudad los oficios, como si dijéramos servicios, pues mirados como están establecidos en la ciudad, se ordenan al servicio y regalo de los hombres.

§ 2. Las causas formales, en cuanto hábitos de la mente humana, no son otros que estos mismos hábitos; pues los tales son, en los que los poseen, formas complementarias o perfectivas de las inclinaciones humanas que existen por naturaleza. De donde en la *Política,* 7.°, cap. final: *Toda arte y disciplina trata de suplir lo que falta a la naturaleza*[1]. Las causas formales de los oficios, en cuanto han sido instituidos y son partes de la ciudad, son las normas directivas de la causa eficiente, transmitidas o impresas en aquellos que en la ciudad están designados para llevar a cabo determinadas obras.

§ 3. Las causas motoras o ejecutoras de los oficios, en cuanto significan hábitos del alma, son las voluntades de los hombres, sus conocimientos y deseos, o cada uno de por sí, o todos juntos indistintamente. De algunos es también principio el movimiento y el ejercicio de los órganos corporales. Pero su causa eficiente, en cuanto son partes de la ciudad, es el legislador humano frecuentemente y las más de las veces, si bien en otro tiempo y rara vez y en poquísimas cosas de alguno o de algunos fue Dios la causa motora inmediata, sin humana determinación al-

[1] *Polit.*, l. 7, c. 17: 1337 a 1.

guna, como se dirá en el XII y XVII de la Segunda Parte. Sobre el sacerdocio hay otra forma de institución y de ella se dirá ampliamente en el XV y XVII de la Segunda Parte.

CAPITULO VIII

DE LOS GENEROS DE GOBIERNO O REGIMEN POLITICO; TEMPLADO Y VICIADO, Y DIVISION DE SUS CLASES

En lo que antecede hemos ya mostrado de algún modo, pero es preciso mostrar con más evidencia, que la institución y diversificación de las partes de la ciudad se realiza por la acción de alguna causa motora, a la que hemos llamado antes legislador. Y como el mismo legislador establece, distingue y separa estas partes a la manera de la naturaleza de un viviente, formando primero y estableciendo en la ciudad una parte, que en el cap. V de esta Parte llamamos gobernante o judicial, y por ella las demás, como se declarará más en el XV de esta Parte, conviene que digamos primero algo de la naturaleza de esta parte. Pues siendo la primera de todas, como aparecerá de lo que sigue, de la declaración primero de su eficiencia, convenientemente entraremos en la declaración de la institución y distinción activa de las otras partes de la ciudad.

§ 2. Hay, pues, dos géneros de la parte gobernante o gobierno, uno templado y otro viciado; llamo *bien templado* a uno de ellos con Aristóteles en el 3.° de la *Política*, cap. 5.°, a aquél en el que el príncipe gobierna mirando a lo útil a la comunidad según la voluntad de los súbditos, y *viciado* llamo al que falla en esto [1]. Cada uno de estos géneros se divide en tres especies; el primero, el templado, en monarquía regia, aristocracia y república; el otro, el viciado, en otras tres clases opuestas, tiranía monárquica, oligarquía y democracia. Y cada una de estas clases tiene sus modos, sobre los que por el momento no es cuestión de hablar por menudo. De ellos trató abundantemente Aristóteles en el 3.° y 4.° de su *Política* [2].

§ 3. A fin de tener más pleno conocimiento de esas clases, lo que será necesario de algún modo para lo que a seguido hemos de declarar, describimos cada una de esas formas de gobierno según la intención de Aristóteles, diciendo, lo primero, que la monarquía regia es un modo templado de gobierno en el que uno solo manda para el común provecho, con la voluntad y consenso de los súbditos. La tiranía a él opuesta es un gobierno viciado en el que uno solo manda para el provecho propio sin contar con la voluntad de los súbditos. La aristocracia es un gobierno templado, en el que manda una sola clase honorable de acuerdo con la voluntad de los súbditos, o según el consenso y el provecho común. La oligarquía a ella opuesta es un gobierno viciado en el que mandan algunos de entre los más ricos o más poderosos, mirando al provecho de ellos, sin contar con la voluntad de los súbditos. La república, aunque en una acepción del vocablo designa algo común a todos los géneros o formas de gobierno o régimen, contraída a una especial significación, importa un modo de gobierno templado en el que todo ciudadano participa de algún modo en el gobierno o en el poder consultivo, según el grado, haberes y condición del mismo, mirando al común bien y de acuerdo con la voluntad y consenso de los ciudadanos. La democracia, a ella opuesta, es el gobierno en el que el vulgo, o la multitud de pobres, impone su gobierno y rige sola sin contar con la voluntad y consenso de los demás ciudadanos, ni absolutamente mira al común bien según una justa proporción.

§ 4. Cuál sea, entre los templados el mejor gobierno, o cuál, entre los viciados el peor, y del grado de bondad o

[1] *Polit.*, l. 3, c. 6; 1279 a 17-22.

[2] *Polit.*, l. 3, c. 7-9; 1279 a 22 - 1279 b 10; 1285 b 35.

BIBLIOTECA UNIVERSIDAD PANAMERICANA

malicia de los otros, no toca decirlo en esta disertación. Baste lo dicho sobre la división de los regímenes de gobierno según sus formas y sobre la descripción de ellas.

CAPITULO IX

DE LOS MODOS DE INSTITUIR LA MONARQUIA REGIA Y DEFINICION DE SU PERFECCION. MODOS TAMBIEN DE INSTITUIR LOS OTROS REGIMENES O FORMAS DE GOBIERNO, LAS TEMPLADAS Y LAS VICIADAS

Dejando esto asentado, consiguientemente se ha de decir de los modos de crear o instituir la parte gobernante. Porque procediendo de su naturaleza, mejor o peor, lo que de allí sale, como las acciones para el régimen civil, conviene deducir la causa agente, de la que tanto esos modos como la parte gobernante, por medio de ellos, han de provenir para la mayor utilidad de la cosa pública.

§ 2. Pero como lo que pretendemos tratar en este libro es de las causas y acciones por las que lo más corrientemente debe ser creada esa parte gobernante, queremos primero hablar del modo y causa por la cual fue ya creada esa parte gobernante, aunque rara vez, a fin de que diferenciemos ese modo y esa acción y su causa inmediata, de los modos y acciones y sus causas inmediatas por las cuales regularmente y por la mayor parte se debe instituir, y las que con humana demostración podemos probar. Porque del primer modo no se puede tener un conocimiento cierto por demostración humana. Pues este modo o acción y su causa inmediata, por la que fue ya creada la parte gobernante y las otras partes de la ciudad, principalmente el sacerdocio, fue la voluntad divina mandándolo por el oráculo determinado de alguna singular criatura, o acaso por sí misma inmediatamente; del cual modo instituyó el gobierno del pueblo israelítico en la persona de Moisés y de algunos otros jueces después de él y el sacerdocio en la persona de Aarón y de sus sucesores. De la causa y su acción libre, mostrar o decir por qué obró así o de otro modo y por qué no se hace o se hizo así, no podemos decir nada por demostración, sino con simple fe y sin apelar a la razón lo admitimos. Otra es la institución de los regímenes que inmediatamente proviene de la mente humana, aunque venga de Dios como de causa remota, quien otorga también todo principado terreno, como en Juan, 19.º [1], y claramente lo dice el apóstol a los Romanos, 13.º [2] y el bienaventurado Agustín en el 5.º *De la ciudad de Dios*, cap. 21.º [3], lo que no se hace siempre inmediatamente, sino las más de las veces y en todas partes lo instituyó Dios por medio de las mentes de los hombres, a los que confió el arbitrio de tal institución. Y de esta causa, cuál sea y con qué género de acción deba instituir tales cosas, reparando en lo mejor o en lo peor para la realidad política, puede ser determinado por demostración por la humana certeza.

§ 3. Omitiendo, pues, el modo que no podemos evidenciar por demostración, vamos a enumerar, primero, los modos de la institución de los regímenes creados por la voluntad humana; luego mostraremos cuál de ellos es más cierto y simple; después, partiendo de la naturaleza mejor de ese modo, argüiremos la causa motora de la que únicamente debe y puede provenir. Por donde también se pondrá de manifiesto consiguientemente qué causa es la que debe llevar a la institución mejor y a la determinación de las otras partes de la ciudad. Finalmente, diremos lo tocante a la unidad del gobierno, de la cual también aparecerá cuál es la unidad de la ciudad o del reino.

§ 4. Siguiendo, pues, el propósito, enumeraremos, lo primero, los modos de la institución de la monarquía regia, hablando de su origen. Porque esta clase de gobierno aparece al pronto como connatural a nosotros y próxima a

[1] *Juan*, 19, 1.
[2] *Rom.*, 13, 1.
[3] *De civ. Dei*, 5, 21.

la organización doméstica, como consta de lo dicho en el cap. III. Después, de esta determinación aparecerá consiguientemente lo tocante a los modos de la institución de las otras divisiones del gobierno. Son, pues, los modos o las instituciones posibles de la monarquía regia cinco en número, según Aristóteles, 3.° de la *Política*, cap. 8.° [4]. Uno, cuando la monarquía se establece para una determinada empresa, pero que afecta al régimen de la comunidad, como la conducción del ejército, bien con sucesión hereditaria, o bien para el tiempo de una sola persona, como se instituía a Agamenón jefe del ejército por los griegos. Se designa este oficio en las comunidades modernas con los nombres de capitán o de condestable. Y este jefe del ejército, luego, en tiempo de paz, no se entrometía en ningún juicio público, pero durante el tiempo que militaba en el ejército era dueño de matar y de castigar de otras maneras a los trasgresores.

Otro modo es cómo gobiernan las monarquías de Asia, que tienen por herencia de sus predecesores el dominio, con arreglo siempre a una ley adaptada al monarca más que absolutamente a la comunidad, monarquía casi despótica. Porque los habitantes de aquella región toleran semejante gobierno sin pesar suyo por su bárbara y servil condición y ayuda a ello la costumbre. Y éste es principado regio, porque es heredado y cuenta con súbditos voluntarios, puesto que los primeros habitantes de la región fueron antecesores del monarca; pero es en algún modo tiránico por no estar sus leyes encaminadas absolutamente al bien común, sino al del monarca.

Un tercer modo de gobierno regio es cuando gobierna alguien elegido, no por herencia patria o paterna, pero según una ley cuasi tiránica, por no estar ordenada absolutamente al bien común, sino más al del monarca. Por lo cual llamó Aristóteles en el mismo lugar a esta clase de gobierno *tiranía electiva*, tiranía por el carácter despótico

[4] *Polit.*, l. 3, c. 14; 1284 b 35.

de la ley, electiva porque no es contra la voluntad de los súbditos.

El cuarto modo es aquél en que por elección se instituye a alguno con derecho a sucesión para toda su prole, según una ley que mira absolutamente al bien común. Y éste era el usado en los tiempos heroicos, como dice Aristóteles en el mismo lugar. Se llamaron tiempos heroicos aquéllos, o porque la constelación producía tales hombres que se creía que eran héroes, es decir, divinos, porque los tales, y no otros, eran constituidos príncipes por lo extraordinario de su virtud y sus acciones benéficas, como reunir una multitud dispersa y agruparla en comunidad civil, o porque por la lucha y valentía de sus armas libraron la región de los opresores, o porque quizá compraron el terreno o lo adquirieron de otro modo conveniente y lo distribuyeron entre los súbditos. Y para decirlo de una vez, por la prestación de un gran beneficio, o sobresalir en alguna otra virtud en favor de la restante multitud, fueron éstos creados gobernantes, con sucesión de sus herederos todos, como también dice Aristóteles en el 5.° de la *Política*, cap. 5.° [5]. Bajo esta forma de monarquía también comprende quizá Aristóteles aquélla en la que alguien es elegido por el tiempo de su vida o por un período de tiempo, y quizá Aristóteles nos la quiso dar a entender refiriéndonos a ésta y a la llamada tiranía electiva, por participar de ambas.

El quinto modo es y fue aquél en el que el gobernante es constituido señor de todo lo que hay en la comunidad, disponiéndolo todo a su voluntad, las cosas y las personas, como un jefe de familia que dispone a su arbitrio de todo lo que hay en su casa.

§ 5. Para poner más en claro lo dicho por Aristóteles y para reducir a un capítulo los modos todos de instituir los otros sistemas de gobierno, diremos que todo gobierno, o es conforme a la voluntad de los súbditos, o es sin su voluntad. El primero es el género de los gobiernos bien

[5] *Polit.*, l. 5, c. 10; 1310 b 10.

temperados, el segundo el de los viciosos. Y cada uno de esos géneros se divide en tres especies o modos, como se dijo en el cap. VIII. Y como una especie de forma de gobierno bien templada y quizá la más perfecta es la monarquía regia, por ello, resumiendo lo dicho antes y partiendo de sus modos, comencemos diciendo que el rey o monarca, o es constituido por elección de los habitantes o ciudadanos, o sin esa elección obtuvo el gobierno de modo justo. Si sin la elección de los ciudadanos, o es así porque habitó el primero la región o sus antecesores de los que trae el origen, o porque compró la tierra y el derecho sobre ella, o la adquirió en justa guerra, o de otro modo justo, por ejemplo por donación a él hecha por servicio prestado. Participa cada uno de estos modos tanto más del verdadero modo de monarquía regia cuanto más se relaciona con sus súbditos voluntarios y según ley dirigida al provecho común de los súbditos; y tanto más sabe a tiranía cuanto más se aparta de eso, a saber, del consentimiento de los súbditos y de la ley instituida para el provecho de los mismos. De donde en el 4.° de la *Política*, cap. 8.° se escribe: *Eran regias porque gobernaban según la ley*, las monarquías, se entiende, *y porque monarquizaban a súbditos voluntarios; y tiránicas, porque gobernaban despóticamente y según su arbitrio*[6], de los monarcas, se entiende. Estas dos cosas dichas dividen el gobierno templado del viciado, como aparece de la clara sentencia de Aristóteles, según que se dé o totalmente o en mayor grado el consentimiento de los súbditos.

Si el monarca reinante fue instituido por la elección de los habitantes, o se constituye con derecho de sucesión para toda su descendencia, o no. Si no se constituye con derecho de sucesión para toda su descendencia, esto puede ocurrir de dos modos, o porque se constituye para sólo el tiempo de vida de uno, o de uno o algún sucesor suyo, uno o muchos, o no se constituye para toda la vida de uno o alguno de sus sucesores, ni del primero ni de los siguientes, sino solamente para un período de tiempo determinado, como un año o dos, o más o menos, y todavía, o para juzgar y resolver en toda clase de asuntos, o para uno solo, como capitanear el ejército.

[6] *Polit.*, l. 4, c. 10: 1295 a 15.

§ 6. Coinciden y difieren estos gobiernos monárquicos electivos y no electivos en que unos y otros gobiernan a súbditos voluntarios. Y difieren en que, como ocurre las más de las veces, en los no electivos gobiernan a súbditos menos voluntarios y los rigen con leyes menos políticas, atentas al bien común, como dijimos antes sobre las naciones bárbaras. Los electivos gobiernan con más conformidad de los súbditos y los rigen con leyes más políticas, atentas al bien común.

§ 7. De lo que aparece claro, lo que se declarará más en lo que sigue, que el modo de gobierno electivo aventaja al no electivo. Y es sentencia de Aristóteles en el 3.° de la *Política*, cap. 8.°, que adujimos más arriba sobre las formas de gobierno de las edades heroicas[7]. Además este modo de institución es más estable en las comunidades perfectas. Pues todos los otros habrá que reducirlos de necesidad a éste alguna vez, no al revés, como si falta la sucesión del heredero o por otra causa se hace aquel sistema insoportable a la multitud por sobra de perversidad de su gobierno; conviene entonces que la multitud vuelva los ojos a la elección, la cual nunca puede faltar, no agotándose la generación de los hombres. Además sólo de este modo de institución se obtiene el mejor gobernante. Ha de ser, en efecto, el mejor de aquellos que se ocupan de la cosa pública, pues ha de regir los actos civiles de todos los otros.

§ 8. El modo de institución de las otras formas de gobierno templado, por la mayor parte es la elección y alguna vez la suerte, sin sucesión familiar hereditaria. Los modos de institución de las otras formas de gobierno viciado, muy frecuentemente son el fraude o la violencia, o ambas cosas.

[7] *Polit.*, l. 3, c. 14: 1285 b 2.

§ 9. Cuál de las formas de gobierno templado sea la mejor, la monarquía, o las otras dos, la aristocracia o la república, y todavía, entre las monarquías, si la electiva o la no electiva, y entre las electivas, si la que se instituye con plena sucesión hereditaria, o aquélla en que uno solo sin tal sucesión, la cual se subdivide aún en dos, la que es para toda la vida de alguno o algunos, y la que es para un período, anual, bienal, o más largo o más corto, es cuestión de considerarlo, y no carece de duda razonable, aunque sin dudar ha de tenerse como verdad y conforme a la sentencia de Aristóteles, que la elección es la más cierta regla de cualquier forma de gobierno, como en el XII, XVI y XVII de esta Parte se pondrá más de manifiesto.

§ 10. Pero no hemos de ignorar que otras y otras gentes, en diversas regiones y tiempos, están más dispuestas a otras y diversas clases de política y a otras y otras formas de gobierno, como dice Aristóteles en el 3.° de la *Política*, cap. 9.°, lo que ha de tenerse en cuenta por los legisladores y los creadores del régimen político [8]. Porque como no todo hombre está dispuesto para la mejor disciplina, y por ello no es orientado a ella con facilidad por el que lo dirige, sino a aquélla para la que, entre las buenas, esté mejor preparado, así acaso una multitud alguna vez o en algún lugar no está dispuesta a tolerar la mejor forma de gobierno, y por ello habrá que llevarla primero a experimentar la más adecuada a ella de entre las templadas. Porque antes de la monarquía de Julio César el pueblo romano no toleró mucho tiempo a un monarca determinado, ni hereditario, ni para todo el tiempo de vida de uno solo. Lo cual quizá le aconteció por la multitud de los hombres heroicos y genios políticos, ya como familias o parentescos, ya como personas individuales.

§ 11. De lo que hemos dejado sentado aparece claro que los que se preguntan cuál de los monarcas sea mejor para la ciudad o el reino, el electivo o el hereditario, no llevan buen camino en su pregunta. Sino que conviene que, corrigiendo, se pregunten primero qué monarca es mejor, el electivo o el no electivo. Y si el electivo, todavía cuál de los elegidos, si el que se establece con sucesión hereditaria, o sin ella. Porque si el monarca no elegido casi siempre transmite el poder al heredero, el elegido no siempre, sino sólo cuando se le constituye en gobierno con pleno derecho de sucesión.

Sobre los modos de constitución de los gobiernos y de que aventaja entre ellos absolutamente el de elección, quede así dicho.

[8] *Polit.*, l. 3, c. 14; 1284 b 37.

CAPITULO X

DE LA DISTINCION Y DEFINICION DE LOS SIGNIFICADOS DE LA PALABRA LEY Y SU PROPISIMA ACEPCION CONFIRMADA POR NOSOTROS

Tal como afirmamos que la elección es el más perfecto y ventajoso de los modos de establecer el gobierno, bien será inquirir en su causa eficiente, de la cual efectivamente provenga la realización plena de su bondad. Porque de aquí aparecerá también la causa del gobierno elegido y similarmente la de las otras partes de la ciudad. Pero porque el gobierno ha de regular los actos humanos civiles, como demostramos en el V de esta Parte, y esto, según la regla que ha de ser forma del gobernante en cuanto tal, hay que investigar esta regla, si existe, cuál es y para qué es. Porque acaso sea la misma causa eficiente, la del gobierno y la del gobernante.

§ 2. Suponiendo, pues, como cosa evidente por inducción de todas las comunidades perfectas, que existe esa regla, a la que llaman estatuto o costumbre, o, con nombre común, ley, mostraremos, primero qué sea, luego su necesidad de fin, y por último concluiremos, por demostración, con qué clase de acción, por quién o por quiénes haya de ser establecida. Lo cual equivaldrá a investigar sobre el legislador o la causa eficiente del mismo, a la cual

pensamos que pertenece también la elección de los principados, y lo mostraremos por demostración en lo que sigue. De lo que también aparecerá la materia o el sujeto de dicha regla que denominamos ley. Pues ella es la parte gobernante, a la que pertenece regular, según ley, los actos políticos y civiles de los hombres.

§ 3. Procediendo, pues, a lo dicho, para que no surja confusión por la multiplicidad del nombre, conviene distinguir las intenciones o significaciones de este nombre, *ley*. Porque este nombre, entre las múltiples acepciones, importa, en uno de sus significados, la natural inclinación a alguna acción o pasión, como la llamó el apóstol a los Romanos, 7.°, cuando dijo: *Pero veo otra ley en mis miembros que contradice a la ley del espíritu* [1]. Con otra acepción se dice *ley* de cualquier hábito operativo y, generalmente, de toda forma de cosa factible, existente o en la mente, de la que provienen, como de su ejemplar la medida de la forma de los artefactos, como dice Ezequiel, 4.°: *Esta es la ley de la casa, éstas las medidas del altar* [2]. En tercer lugar se toma *ley* por regla que contiene las normas de los actos imperados humanos, según que son ordenados a la gloria o a la pena en el mundo venidero, a tenor de la cual significación la ley mosaica se dijo ley, en cuanto a una parte de ella, mientras la ley evangélica toda ella se dice ley. De donde el apóstol, hablando de ellas a los hebreos, dice: *Trasferido el sacerdocio, es necesario que se trasfiera también la ley* [3]. Y así también en la enseñanza evangélica se dice ley en Santiago, 1.°: *Y el que mirare a esta ley perfecta de la libertad y en ella permaneciere, etc., será bienaventurado en su acción* [4]. Según esta acepción de la ley, las sectas o religiones se dicen leyes, como la de Mahoma o la de los persas, todas o algunas de sus partes, aunque de éstas sólo la mosaica y la evangélica, es decir, la cristiana, contiene la verdad. Y así también llamó Aristóteles leyes a las sectas religiosas en el 2.° de la *Filosofía [Met.]*, cuando dijo: *Cuánta fuerza tenga lo que se hace costumbre lo muestran las leyes* [5] y en el 12.° de la misma: *Todo lo demás fue introducido míticamente para persuadir a la multitud en orden a las leyes y a lo útil común* [6]. En cuarto lugar importa este nombre *ley*, como lo más notorio, la ciencia o la doctrina o el juicio universal de lo justo y civilmente útil y de sus opuestos.

[1] *Rom.*, 7, 23.
[2] *Ez.*, 43, 12-13.
[3] *Hebr.*, 8-12.
[4] *Sant.*, 1, 25.

§ 4. Y tomada así la ley, puede considerarse en dos maneras, una en sí misma, en cuanto por ella solamente se muestra lo que es justo o injusto, útil o nocivo, y como tal se dice ciencia o doctrina del derecho. La otra manera de considerarla es cuando para su observancia se da un precepto coactivo con pena o premio en este mundo, o en cuanto se da en forma de tal precepto, y de este modo considerada se dice y es propísimamente ley. A ésta así tomada la define Aristóteles en el último de la *Ética*, cap. 8.°, cuando dice: *La ley contiene una fuerza coactiva, siendo un enunciado emanado de una cierta prudencia e inteligencia; un enunciado, pues, o proposición procedente de una prudencia e inteligencia,* política, se entiende; o también, una ordenación sobre lo justo y lo conveniente y sus opuestos, según la prudencia política, *provista de fuerza coactiva,* es decir, sobre cuya observancia se da un precepto que cada cual ha de cumplir, o dada por modo de tal precepto, es la ley [7].

§ 5. De donde no todos los conocimientos verdaderos de lo justo y lo conveniente civil son leyes, si no hay de ello un precepto coactivo, o no se dieran por modo de precepto, si bien ese conocimiento verdadero necesariamente se requiere para la ley perfecta. Más aún, a veces se dan por leyes falsas ideas de lo justo y lo útil cuando

[5] *Met.*, l. 2, c. 3; 995 a 4.
[6] *Met.*, l. 12, c. 8; 1074 b 3.
[7] *Eth. Nic.*, l. 10, c. 9; 1180 a 21.

de ellas se da precepto de observancia, o se dictan por modo de precepto, como aparece en los países de algunos bárbaros que hacen observar como justo el que se absuelva de culpa y pena civil al homicida que ofrece un rescate por ese delito, cuando eso es enteramente injusto y por consiguiente sus leyes no son en absoluto perfectas. Aun cuando tengan la forma debida, a saber, un precepto coactivo obligante a su observancia, carecen, sin embargo, de la requerida condición, a saber, de la debida y verdadera ordenación de lo justo.

§ 6. Bajo esta acepción de la ley se comprenden todas las reglas de lo justo y lo útil civil, instituidas por la autoridad humana, como las costumbres, los estatutos, los plebiscitos, las decretales y todas las semejantes que, según hemos dicho, se apoyan en la autoridad humana.

§ 7. No debemos, con todo, ignorar que tanto la ley evangélica como la mosaica y quizá las demás de las religiones, diversamente consideradas y referidas en todo o en parte a los actos humanos en este mundo o en el venidero, unas veces vienen o vinieron o vendrán a colocarse en la tercera significación de la ley y otras en la última, como se declarará más en el VIII y IX de la Segunda Parte; unas, en efecto, serán verdaderas, otras serán cosa de falaz imaginación y vanas promesas. Que exista, pues, alguna regla o ley de los actos humanos civiles y en qué consista, por lo dicho queda claro.

CAPITULO XI

DE LA NECESIDAD DE DAR LEYES TOMADAS EN SENTIDO PROPISIMO, Y QUE NINGUN GOBERNANTE, POR VIRTUOSO Y JUSTO QUE SEA, DEBE GOBERNAR SIN LEYES

Distinguidas así las acepciones de la ley, vamos a mostrar la necesidad de fin de ella según la última y propísima significación: la primera y principal necesidad es de

lo civilmente justo y útil común; la segunda es de la seguridad y de una cierta diuturnidad de los gobernantes, máxime en el caso de sucesión hereditaria. La primera necesidad se muestra así: es necesario establecer en la política aquello sin lo cual no pueden en absoluto llevarse a cabo rectamente los juicios civiles, por lo que ellos se realizan ajustadamente y se libra, en cuanto es posible, a los actos humanos de todo defecto. La ley es tal, de modo que en conformidad con ella el gobernante se determine a dirimir los juicios civiles. Luego, la institución de la ley es necesaria en la vida política. La primera proposición de esta demostración es casi evidente por sí misma y muy cercana a lo indemostrable. Su certeza debe y puede también deducirse del cap. V de esta Parte, párrafo 7. La segunda proposición se demuestra por esto: porque para la realización buena de un juicio se requiere un estado de ánimo afectivamente recto de parte de los jueces y un conocimiento verdadero de lo que se ha de juzgar, cuyos opuestos corrompen los juicios civiles. Porque la mala disposición de ánimo del que juzga, el odio, o el amor, o la avaricia, pervierten el deseo del juez. Esto debe quedar lejos del juicio y de ello se preserva cuando el juez o el gobernante se determina a dar su veredicto según la ley; la ley, en efecto, carece de todo efecto perverso. Pues no se hizo para el amigo o el enemigo, útil o nocivo, sino universalmente para el que se comporta civilmente bien o mal. Todo lo demás es accidental y cae fuera de la ley, pero no cae así fuera del juez. Porque las personas traídas a juicio pueden ser amigas o enemigas del juez, útiles o nocivas, y así de las demás intenciones que pueden mover los afectos en el juez, capaces de pervertir su juicio. Por lo cual ningún juicio, en cuanto sea posible, debe dejarse al arbitrio del juez, sino ser determinado por la ley y según ella pronunciarse.

§ 2. Esta fue la sentencia del divino Aristóteles, 3.° de la *Política*, cap. 9.°, donde, inquiriendo de propósito si es mejor que sea regida la comunidad política por un varón óptimo sin ley o por óptimas leyes, dijo así: *Preferible*, es decir, más ventajoso para el juicio, *aquél en que*

no hay nada de pasión, es decir, de afecto que pueda pervertir el juicio; *y por necesidad todo humano ánimo lo tiene;* y dijo *todo,* por no excluir a nadie, ni al más virtuoso [1]. La cual sentencia repitiéndola en el 1.° de la *Retórica,* cap. 1.°, dice: *Por encima de todo* se busca esto, a saber, que nada se deje sin ley para juzgar al arbitrio del juez, *porque el juicio del legislador,* es decir, de la ley, *no es parcial,* quiere decir, con miras a este hombre particular, *sino mira a lo futuro y universal. Mas el magistrado y el juez juzgan sobre sujetos presentes y determinados, a los cuales están muchas veces ligados por el amor o el odio o el propio interés, de modo que no puedan ver suficientemente lo verdadero, sino atender en el juicio a lo que les resulta personalmente agradable o penoso* [2]. También esto lo dice él mismo en el 1.°, cap. 2.°: *Porque no ejercitamos nuestros juicios igualmente estando tristes o alegres, amando u odiando* [3].

§ 3. Se corrompe también el juicio por la ignorancia de los jueces, aun dado que sean de buenos sentimientos e intenciones; fallo y defecto que se quita y se repara también por la ley, porque en ella está determinado de un modo casi perfecto lo que es justo o injusto, útil o nocivo respecto de cada uno de los actos civiles. Y esto no puede ser hecho así suficientemente por sólo un hombre por muy avisado que se le suponga. Porque ni un hombre solo, ni quizá todos los de una época, pueden descubrir o retener todos los actos civiles determinados en la ley. Más aún, lo que sobre los mismos dijeron los primeros introductores de la ley, o incluso todos los de una misma época, observadores de los mismos, es cosa pequeña e imperfecta que después se fue completando con las adiciones de los posteriores. Lo que se echa bien de ver por toda la experiencia de las adiciones, sustracciones y cambios totalmente en contrario, hechas muchas veces en las leyes según

[1] *Polit.*, l. 3, c. 15; 1286 a 17-20.
[2] *Rhet.*, l. 1, c. 1; 1354 b.
[3] *Rhet.*, l. 1, c. 2; 1356 a 14.

las diversas épocas y según los diversos tiempos de una misma época. Testifica esto Aristóteles en el 2.° de la *Política,* cap. 2.°, cuando dijo: *Conviene no ignorar esto, porque es menester considerar todo el tiempo y todos los años que aquellas normas no hubieran sido echadas en olvido, si hubieran resultado buenas,* para ver las que se han de establecer como leyes [4]. Lo mismo dice en el 1.° de la *Retórica,* cap. 1.°: *Después las legislaciones se hacen a partir de observaciones prolongadas por mucho tiempo* [5]. Y se confirma por la razón, pues las legislaciones exigen prudencia, como apareció ya antes en la descripción de la ley, y la prudencia necesita mucha experiencia, y esta tiempo en abundancia. De donde en el 6.° de la *Etica: Y la señal de lo dicho es que los jóvenes se hacen geómetras e instruidos y conocedores de esas cosas, pero prudentes no parece que se hagan. Y la causa de ello es que la prudencia es de las cosas singulares que se conocen por la experiencia y el joven es inexperto, porque el mucho tiempo es el que hace la experiencia* [6]. Y por eso, lo que un solo hombre descubre o puede saber por sí solo, tanto en la ciencia de lo justo y lo útil en lo civil, como en las otras ciencias, es poco o nada. Y también lo que experimentan y observan los hombres de una época comparado con lo observado en muchas épocas es cosa de poca monta; por lo que Aristóteles, tratando en el 2.° de la *Filosofía [Met.],* cap. 1.°, del descubrimiento de la verdad en cada arte o disciplina, dijo: *Mirando a uno solo,* a saber, como inventor en cualquier disciplina o arte, *nada o poco puede contribuir a ella,* es decir, inventar por sí solo sobre la misma, *pero de lo que todos aportan, se hace una cantidad grande* [7]. Según la traducción del árabe aparece más clara esta sentencia, en la que se lee esto: *Cada uno de ellos,* es decir, de los inventores de cualquier arte

[4] *Polit.*, l. 2, c. 5; 1264 a.
[5] *Rhet.*, l. 1, c. 1; 1354 b 3.
[6] *Eth. Nic.*, l. 6, c. 9; 1142 a 11-14.
[7] *Met.*, l. 2, c. 1; 993 b 2.

o disciplina, *abarca de la verdad nada o poco. Una vez reunido lo que por todos se alcanzó, lo congregado es de alguna cantidad;* lo que máximamente vale de la astrología.

Así pues, con la ayuda mutua de los hombres y con el sumarse lo descubierto por los posteriores a lo descubierto por los anteriores, adquirieron su perfección todas las artes y disciplinas. Lo que también, finalmente, declara Aristóteles hablando de la invención de la música: *Si no hubiera existido Timoteo, no tendríamos mucho de la melodía que tenemos, pero si no hubiera existido Frinis, no tendríamos a Timoteo,* es decir, no habría sido tan perfecto en melodía sin lo anteriormente inventado por Frinis[8]. Exponiendo Averroes estas palabras en el 2.° del *Comentario* dice así: *Y lo que dice en este capítulo,* a saber, Aristóteles, *es manifiesto, porque nadie puede inventar por sí solo las artes operativas o teóricas,* es decir, las especulativas, *en su mayor parte, porque no se van perfeccionando sino por la ayuda del anterior al siguiente*[9]. Lo mismo dice en el 2.° de los *Elencos,* cap. final[10], sobre la invención de la retórica y de todas las otras artes, sea lo que sea de la invención de la Lógica, que se atribuye ya perfecta a sí mismo, sin la invención ni ayuda de ninguno anterior a él, en la que parece haber sido él singular entre todos. Esto mismo dice él en el 8.° de la *Ética,* cap. 1.°: *Viniendo dos,* es decir, juntándose, *pueden conocer y hacer más,* suple, que uno solo. Y si son dos o si son más de dos, juntos o sucesivamente, más que uno solo[11]. Y es lo que de propósito dice en el 3.° de la *Política,* cap. 9.°: *Descaminado parecerá de seguro que alguien comprenda mejor juzgando con dos ojos y con dos orejas, y obrando con dos pies y dos manos que muchos con muchas*[12].

[8] *Met.*, l. 2, c. 1; 993 b 15.
[9] Averr., *Comment. in Arist. Met.*, 2, 1. Ed. Venecia 1562, vol. 8, fol. 29.
[10] *Sophist. Elench.*, 34; 183 b 34.
[11] *Eth. Nic.*, l. 8, c. 1; 1155 a 16.
[12] *Polit.*, l. 3, c. 16; 1287 b 26.

Siendo, pues, la ley el ojo de muchos ojos, es decir, una comprensión cribada de muchas comprensiones, para evitar el error en los juicios civiles y para juzgar rectamente, más seguro es que sean conducidas aquellas cosas según la ley que según el arbitrio del que juzga. Y por esto es necesario que aquélla se establezca, si es que las sociedades políticas se han de ordenar del mejor modo según lo justo y según lo útil en las cosas civiles; por ella, en efecto, los juicios civiles se preservan de la ignorancia y de los sórdidos intereses de los jueces. Fue esto la menor de la demostración entablada, con la que al principio de este capítulo intentamos dejar asentada la necesidad de la ley. Y de qué modo convenga dirimir o juzgar una eventual contienda o una causa civil no determinada por la ley, se dirá en el XIV de esta Parte. Son, pues, las leyes necesarias para excluir de los juicios o sentencias civiles la malicia y el error.

§ 4. Por esto Aristóteles aconsejó no otorgar a ningún juez o príncipe el arbitrio de juzgar o de gobernar en las cosas civiles sin la ley en aquello que puede la ley determinar. Así, en el 4.° de la *Ética,* cap. 5.° en el tratado de la justicia, dijo Aristóteles: *Por eso no dejamos que gobierne el hombre sino según la razón*[13], es decir, según la ley; aduciendo la causa que dijimos antes, a saber, la perversión afectiva que en aquél puede caer. Igual en el 3.° de la *Política,* cap. 6.°, cuando dice: *La primera duda dicha pone de manifiesto no otra cosa sino esto, que las leyes bien establecidas sean las que manden,* es decir, que los gobernantes gobiernen de acuerdo con ellas[14]. Y lo mismo en el mismo libro, cap. 9.°, cuando dijo: *El que hace que gobierne el intelecto, es como si hiciera que gobiernen Dios y las leyes; pero el que hace que gobierne el hombre,* es decir, sin la ley, según el propio arbitrio, *introduce allí la bestia*[15]. Y poco después aduce la causa

[13] *Eth. Nic.*, l. 5, c. 10; 1134 a 35.
[14] *Polit.*, l. 3, c. 11; 1282 b 1.
[15] *Polit.*, l. 3, c. 16; 1287 a 28.

cuando dice: *Porque el intelecto, libre de pasión, es la ley,* como si dijera que la ley es el intelecto o el conocimiento liberado de apetito, o sea, libre de toda pasión. Esta sentencia la repite en el 1.° de la *Retórica,* cap. 1.°, donde dice así: *Máximamente conviene que las leyes justas determinen todo cuanto puede acontecer y dejar encomendado a los jueces lo menos posible* [16], aduciendo las causas ya dichas, a saber, la exclusión de la malicia y de la ignorancia de los jueces en las cosas civiles, cosa que no puede caer en la ley como cae en el juez, como se ha mostrado anteriormente. Y todavía más claramente lo dice Aristóteles en el 4.° de la *Política,* cap. 4.°: *Donde no gobiernan las leyes,* es decir, donde los gobernantes no gobiernan según ellas, *no hay sociedad política,* se entiende templada. *Pues conviene que la ley lo domine todo* [17].

§ 5. Queda mostrar que el gobernar según la ley y no fuera de ella, es deber de todos los gobernantes y muchísimo más de aquellos monarcas que gobiernan con sucesión hereditaria a fin de que su gobierno sea más seguro y más duradero, lo que se había afirmado en el comienzo de este capítulo como la segunda razón de la necesidad de las leyes. Y esto se puede ver, lo primero, porque gobernar según la ley preserva sus juicios de los defectos que ocurren por la ignorancia o por la pasión desordenada. De donde, regulados en sí mismos y en orden a sus súbditos, menos padecerán las sediciones y, consiguientemente, la disolución de los gobiernos que acontecerían obrando torcidamente según su arbitrio, como palmariamente lo dice Aristóteles en el 5.° de la *Política,* cap. 5.°: *Porque el reino,* dice Aristóteles, *sólo muy raramente se corrompe desde el exterior, pero desde dentro pueden venir muchas corrupciones. Y se corrompe de dos modos; uno, por las sediciones de los que participan del poder regio, otra, por los que intentan gobernar más tiránicamente cuando se empeñan en ocuparse absorbentemente de demasiados asuntos y al margen de la ley. No se crean hoy muchos reinos, pero si se crean, son monarquías o más bien tiranías* [18].

§ 6. Objetará alguien con la posibilidad de un varón óptimo que se vea libre de ignorancia y de depravado interés. Pero esto, decimos, ocurre rarísimamente y en todo caso no igualará a la ley, como ya lo adujimos de Aristóteles, según la razón y la sensata experiencia, pues acontece que toda alma tiene aquello que dijimos, interés o pasión a veces siniestra. Lo que podemos creer por *Daniel,* 13.° Allí, en efecto, se escribe que *vinieron dos ancianos con una inicua intención contra Susana para matarla* [19]. Y éstos eran viejos y sacerdotes y jueces del pueblo aquel año; sin embargo, depusieron falso testimonio, porque no quiso acceder a sus deseos lascivos. Y si sacerdotes y viejos, de los que no se podía pensar tal, fueron corrompidos por la concupiscencia carnal y tanto más aún por la avaricia y lo demás, ¿qué habría que decir de los otros? Nadie, por muy virtuoso que sea, está libre de la pasión perversa y de la ignorancia como está la ley. Y por ello es más seguro regular los juicios civiles por la ley que fiarlo del arbitrio del juez aun el más virtuoso.

§ 7. Demos, empero, que entre lo raro e imposible haya un varón gobernante de tal heroísmo que en él no caiga ni la pasión ni la ignorancia. ¿Qué decir de sus hijos desemejantes a él quienes, por sus abusos en el gobierno a merced de su capricho, cometerán aquello por lo que serán privados del gobierno, a no ser que diga alguno que el padre, el mejor de los hombres, no les entregará a aquéllos el mando; lo que no es posible, ya porque en él no hay el poder de privar de la sucesión del gobierno a sus hijos en la suposición de que el gobierno le fue conferido a su padre con derecho de sucesión, ya porque si estuviera en su poder trasferir el gobierno a quien quisiera, no privaría de él a sus hijos por malos que fuesen. De donde

[16] *Rhet.*, l. 1, c. 1; 1354 a 32.
[17] *Polit.*, l. 4, c. 4; 1292 a 32.
[18] *Polit.*, l. 5, c. 10; 1312 b 38 - 1313 a 5.
[19] *Dan.*, 13, 28.

Aristóteles en el 3.° de la *Política*, cap. 9.°, respondiendo a esta objeción dice así: *Todavía creer esto*, a saber, que el padre prive a sus hijos del gobierno, *es difícil y de una virtud mayor que la que se da en la naturaleza humana*[20]. Por lo cual conviene que los gobernantes se rijan y determinen según la ley, mejor que resolver, según el propio arbitrio, los juicios civiles; pues siguiendo la ley nada malo ni reprensible harán, por lo que será más seguro y duradero su gobierno.

§ 8. Y este fue el consejo del eximio Aristóteles a todos los gobernantes, a lo que, sin embargo, poco atienden, cuando en el 5.° de la *Política*, cap. 6.°, dice: *Cuanto menos son los asuntos que ellos por sí resuelven como señores*, es decir, sin ley, *forzosamente más duradero será todo gobierno. Porque los mismos*, se entiende, gobernantes, *se hacen menos despóticos, más igualados con los demás en sus costumbres y despiertan menos animosidad en los súbditos*[21]. Y refiere a renglón seguido el testimonio de un cierto prudentísimo rey llamado Teopompo, quien espontáneamente cedió parte de la autoridad que se le había concedido. Y juzgamos útil referir aquí el pasaje de Aristóteles por lo singular y excelentemente virtuoso de aquel príncipe, nunca oído de otros durante siglos. Dijo, pues, Aristóteles: *También moderando Teopompo*, es decir, achicando su poder que acaso parecía excesivo, *e instituyendo en otros el poder de los éforos, quitando de la autoridad*, a saber, de la suya, *añadió tiempo a su reinado*, es decir, lo hizo más duradero, *por lo que en algún modo lo hizo, no menor, sino mayor. Lo cual*, es decir, estas palabras, *dicen que dio por respuesta a su mujer, quien*, es decir, su mujer, *le había dicho: si no le daba vergüenza legar a sus hijos un reino menor que el que él había recibido de su padre*, a lo que él respondió las palabras mencionadas: *No es justo decir eso, pues les entrego uno más duradero*[22]. ¡Oh voz heroica salida de la inaudita prudencia de Teopompo y cuán de tener en cuenta por aquellos que, sin ley, quieren usar de todo su poder con los súbditos!, por no atender a la cual muchos gobernantes se hundieron y nosotros en estos tiempos recientes vimos tambalearse casi todo en el que no es el menor de los reinos, cuando su príncipe, al margen de toda ley, quiso cargar a los súbditos con un desacostumbrado impuesto.

Queda claro por lo dicho que en los regímenes políticos son necesarias las leyes si se quiere tan sólo que se establezcan rectamente y que sean duraderos los gobiernos.

[20] *Polit.*, l. 3, c. 15; 1286 b 26.
[21] *Polit.*, l. 5, c. 11; 1313 a 20.
[22] *Polit.*, l. 5, c. 11; 1313 a 26.

CAPITULO XII

DE LA CAUSA EFICIENTE DEMOSTRABLE DE LAS LEYES HUMANAS Y DE AQUELLA QUE NO PUEDE EVIDENCIARSE POR DEMOSTRACIÓN; LO QUE EQUIVALE A INQUIRIR SOBRE EL LEGISLADOR. DE DONDE APARECE TAMBIEN QUE POR LA SOLA ELECCION, SIN OTRA CONFIRMACION, SE DA LA AUTORIDAD A AQUEL QUE SE ESTABLECE POR ELECCION

Dicho esto, nos toca ahora hablar de la causa eficiente de las leyes en cuanto podemos llevarlo por demostración. Porque de aquella institución que se hace posible por obra de Dios, o por su palabra, inmediatamente, sin el humano arbitrio, o que fue ya establecida, como dijimos que lo fue la institución de la ley mosaica, aun respecto de los preceptos de actos civiles que en ella se contienen para el tiempo presente, no pretendo dar aquí una explicación, sino sólo de la institución de leyes y gobiernos que provienen inmediatamente del arbitrio humano.

§ 2. Pues entrando en ello, digamos que descubrir esta ley tomada materialmente y según la tercera significación, a saber, como ciencia de lo justo y lo útil civil, es competencia de cualquier ciudadano, aunque más conveniente y adecuadamente puede hacerse partiendo de la ob-

servación de los que tienen posibilidad de vacar a ello, de los ancianos y experimentados en las cosas prácticas, los llamados prudentes, más que de la consideración de los de oficios mecánicos, los que se aplican a procurar con su trabajo las cosas necesarias para la vida. Pero como el conocimiento y el descubrimiento verdadero de lo justo y lo útil y de sus opuestos no es ley según su última y propia significación, con la que se constituye en medida de los actos humanos civiles, mientras no se dé un precepto coactivo de su observancia, o por modo de tal precepto se promulgue por aquél con cuya autoridad deben y pueden ser castigados los trasgresores, por eso conviene decir de quién o de quiénes sea la autoridad de dar tal precepto y de castigar sus trasgresores. Lo que equivale a indagar el legislador o autor de la ley.

§ 3. Digamos, pues, mirando a la verdad y al consejo de Aristóteles en el 3.° de la *Política*, cap. 6.° [1], que el legislador o la causa eficiente primera y propia de la ley es el pueblo, o sea, la totalidad de los ciudadanos, o la parte prevalente de él, por su elección y voluntad expresada de palabra en la asamblea general de los ciudadanos, imponiendo o determinando algo que hacer u omitir acerca de los actos humanos civiles bajo pena o castigo temporal; digo la parte prevalente, atendida la cantidad y la calidad de las personas en aquella comunidad, para la cual se da la ley, ya lo haga esto la totalidad dicha o su parte prevalente por sí inmediatamente, ya lo haya encomendado hacer a alguno o algunos, que nunca son ni serán absolutamente hablando el legislador, sino sólo para algo y para algún tiempo y según la autoridad del primero y propio legislador. Y digo consiguientemente que por la misma autoridad primera, no otra, deben las leyes, y cualquiera otra cosa instituida por elección, recibir la aprobación necesaria, sea lo que sea de las ceremonias o solemnidades, que no se requieren para el ser de los elegidos, sino para su bien ser, el cual ceremonial, si se omitiere, no sería por ello menos válida la elección. Más, de la misma autoridad deben las leyes y las otras cosas establecidas por elección recibir añadidos, supresiones o total mutación, interpretación o suspensión, según las exigencias de los tiempos, lugares y demás circunstancias, en las cuales fuere oportuno algo de eso por la común utilidad. Con la misma autoridad deben promulgarse o proclamarse las leyes después de su institución, a fin de que no pueda ningún ciudadano ni ningún forastero delincuente excusarse por su ignorancia.

[1] *Polit.*, l. 2, c. 11; 1281 a 39.

§ 4. Llamo ciudadano, según Aristóteles, 3.° de la *Política*, caps. 1.°, 3.° y 7.° [2], a aquél que en la comunidad civil participa del gobierno consultivo o judicial según su grado. Por esta delimitación quedan fuera de la condición de ciudadano los niños, los esclavos, los forasteros y las mujeres, aunque por razones diversas. Los niños de los ciudadanos son ciudadanos en potencia cercana por sólo el defecto de la edad. La parte prevalente de los ciudadanos conviene fijarla con arreglo a las honestas costumbres de las comunidades civiles, o determinarla según la opinión de Aristóteles, en el 6.° de *Política*, cap. 2.° [3].

§ 5. Definido así el ciudadano y la multitud prevalente de los ciudadanos, vengamos a nuestra intención propuesta, a saber, demostrar que la autoridad humana de dar la ley pertenece sólo a la totalidad de los ciudadanos o a la parte prevalente de ellos, lo que intentaremos, primeramente, del siguiente modo. La autoridad absolutamente primera de dar o instituir leyes humanas es sólo de aquél del que únicamente pueden provenir las leyes óptimas. Esa es la totalidad de los ciudadanos o su parte prevalente, que representa a la totalidad; porque no es fácil o no es posible venir todas las personas a un parecer, por ser la naturaleza de algunos tarda de nacimiento, o desentonar por malicia o ignorancia personal de la común

[2] *Polit.*, l. 3, c. 1; 1275 a 1; l. 3, c. 3; 1277 b 33; l. 3, c. 12; 1282 b 2; l. 3, c. 11; 1281 a 40.
[3] *Polit.*, l. 6, c. 3-4; 1318 a 4.

opinión, por cuya irracional contestación u oposición no debe impedirse u omitirse lo útil a todos. Pertenece, pues, únicamente a la totalidad de los ciudadanos o a su parte prevalente la autoridad de dar o instituir las leyes.

La primera proposición de esta demostración es muy próxima a las por sí evidentes, aunque su fuerza y última certeza puede tomarse del cap. V de esta Parte. Pruebo la segunda proposición, a saber, que la ley óptima sólo sale de la auscultación y del precepto de toda la multitud, suponiendo, con Aristóteles, 3.° de la *Política*, cap. 7.°, que la mejor ley es la que se da para la utilidad común de los ciudadanos. De donde dijo: *Lo recto es*, se entiende, de las leyes, *de seguro lo tocante a lo útil para la ciudad y el común de los ciudadanos*[4]. Y que esto se hace del mejor modo sólo por la totalidad de los ciudadanos o por su parte prevalente, que se toma como una misma cosa con aquélla, lo muestro así; de aquello se juzga mejor la verdad y se advierte más diligentemente la común utilidad, a lo que toda la universalidad de los ciudadanos aplica su entendimiento y su afecto. Y más en condición está de advertir un defecto en la ley que se va a proponer y establecer la gran muchedumbre que cualquiera de sus partes, como *toda totalidad*, al menos la corpórea, en la mole y en la fuerza es mayor que cualquiera de sus *partes* tomada por separado. Además, toda la multitud atiende más a la utilidad común de la ley, porque nadie se daña a sí mismo a sabiendas. Cada uno podrá ver allí si la ley propuesta se inclina más al bien de alguno o de algunos que al de otros o de la comunidad, y contra eso protestará: lo que no se haría si la ley fuera dada por uno solo o por pocos más atentos a su bien particular que al común. Reforzará esta opinión lo que de la necesidad de la ley señalamos en el cap. XI de esta Parte.

§ 6. Todavía, volviendo a la conclusión principal: de aquél ha de ser solamente la autoridad de dar leyes, por

[4] *Polit.*, l. 3, c. 13; 1283 b 40.

el que a aquéllas mucho más perfecta y absolutamente se les da cumplimiento. Esto es sólo la universalidad de los ciudadanos, de ella es por tanto la autoridad de dar leyes. La primera proposición es muy próxima a las por sí evidentes, pues ociosa sería la ley si no se cumpliese. De donde Aristóteles, 4.° de la *Política*, cap. 7.°: *No es buena disposición de las leyes el poner bien las leyes y luego no obedecerlas. El mismo en el 6.° de la misma, cap. 6.°: Ningún provecho*, dice Aristóteles, *en el pronunciar sentencias sobre lo justo, pero no llevarlas a término*[5]. *La segunda proposición la pruebo; porque aquella ley mejor se cumple por cualquiera de los ciudadanos que parece ser la que cada cual se ha impuesto a sí mismo; tal es la ley dada después de la auscultación y precepto de la multitud entera de los ciudadanos. La primera proposición de este silogismo se muestra casi evidente por sí misma, pues siendo la ciudad la comunidad de los hombres libres*, como se escribe en el 3.° de la *Política*, cap. 4.°, todo ciudadano debe ser libre y no tolerar el *despotismo* de otro, es decir, un dominio servil[6]. Y ello no ocurrirá si la ley la diera alguno o algunos solos con su propia autoridad sobre la universalidad de los ciudadanos; dando así la ley serían déspotas de los otros. Y por eso los restantes ciudadanos, es decir, la mayor parte, llevarían pesadamente o de ningún modo la tal ley, por muy buena que fuera, y protestarían de ella víctimas del desprecio y, no convocados a su proclamación, de ningún modo la guardarían. Pero la dada con la audición y el consenso de toda la multitud, aun siendo menos útil, fácilmente cualquier ciudadano la guardaría y la toleraría, porque es como si cada cual se la hubiera dado a sí mismo y por ello no le queda gana de protestar contra ella, sino más bien la sobrelleva con buen ánimo. Todavía pruebo la segunda proposición del primer silogismo por otro argumento así: a aquél pertenece el poder de hacer observar la ley que tiene ex-

[5] *Polit.*, l. 6, c. 8; 1322 a 5.
[6] *Polit.*, l. 3, c. 6; 1279 a 21.

clusivamente el poder coactivo contra los trasgresores; pero eso lo es la totalidad o la parte prevalente de ella, luego de ella sola es la autoridad de dar las leyes.

§ 7. Todavía al asunto principal arguyo así: aquello práctico en cuya debida institución consiste la mayor parte de la suficiencia de vida de los ciudadanos en este mundo, y de cuyo mal establecimiento amenaza un mal común, ha de establecerse sólo por la universalidad de los ciudadanos; eso es la ley, luego a la universalidad de los ciudadanos pertenece exclusivamente su institución. La mayor de esta demostración es próxima a las por sí evidentes y se sitúa entre las verdades inmediatas que se pusieron en los caps. IV y V de esta Parte. Pues se juntaron los hombres en una mutua comunicación civil para su utilidad y para conseguir una suficiencia de vida y evitar lo contrario. Mas lo que toca a la conveniencia o disconveniencia de todos, por todos debe ser conocido y oído para que puedan alcanzar lo conveniente y rechazar lo opuesto. Tales son las leyes, como se asumía en la menor. Porque en ellas, bien establecidas, consiste gran parte de toda la común suficiencia de vida humana, y en las inicuas la servidumbre, la opresión y la miseria, intolerables para los ciudadanos, de lo que finalmente viene la ruina a la comunidad política.

§ 8. Todavía, como compendio y suma de las anteriores demostraciones: o la autoridad de dar leyes pertenece a la totalidad de los ciudadanos, como dijimos, o a uno solo o a pocos. No a uno solo, por lo que dijimos en el cap. XI de esta Parte y en la primera demostración que adujimos para ello; podría efectivamente por ignorancia o por malicia o por ambas cosas dar una ley mala, mirando más al propio provecho que al común, por lo que sería tiránica. Por la misma causa tampoco pertenece a unos pocos; podrían, en efecto, pecar al dar la ley lo mismo que antes, con la mirada puesta, no en el bien común, sino en el de pocos, como se echa de ver en las oligarquías. Pertenece, pues, a la totalidad de los ciudadanos o a la parte prevalente, para lo que vale otra y contraria razón. Pues dado que todos los ciudadanos deben medirse con la ley en la proporción debida, y nadie a sabiendas se daña a sí mismo ni quiere para sí lo injusto, por ello todos, o los más, quieren la ley conveniente para la utilidad de todos los ciudadanos.

§ 9. Por las mismas razones queda demostrado que la aprobación, interpretación, suspensión de las leyes y las demás cosas propuestas en el párrafo 3 de este capítulo pertenecen a sola la autoridad del único legislador. Y lo mismo habrá que admitir de todo aquello que se establece por elección. Porque el que tiene la autoridad primera de elegir, él mismo aprueba o reprueba, o bien aquél a quien él le otorgare el poder de elegir; si no la parte sería mayor que el todo, o al menos igual a él, si lo que fue establecido por el todo pudiese ella anularlo. El modo de reunirse para legislar será expuesto en el capítulo siguiente.

CAPITULO XIII

DE ALGUNAS OBJECIONES A LO DICHO EN EL CAPITULO PRECEDENTE Y SUS REFUTACIONES. UNA MAS AMPLIA EXPOSICION DEL INTENTO

Empero en lo que hemos dicho podrá alguno dudar disputando que no pertenece a la totalidad de los ciudadanos la autoridad de la legislación o de la institución. Primero, porque lo que por regla general es malo y falto de juicio no debe establecer la ley. Pues éstos son los dos defectos que deben excluirse en el legislador, a saber, la malicia y la ignorancia, y para evitarlo en los juicios, pusimos la necesidad de la ley en el XI de esta Parte. Pero tales son el pueblo o la totalidad de los ciudadanos; porque los hombres, por la mayor parte, son malos y necios. Pues *de los necios es infinito el número,* como tenemos en el *Eclesiastés,* 1.º [1]. Además, porque es muy difícil o impo-

[1] *Eccl.*, I, 15.

sible concertar los pareceres de muchos malos e insensatos, lo que no ocurre tratándose de pocos y virtuosos. Más útil, pues, que la ley se dé por pocos que por la totalidad de los ciudadanos o excesiva pluralidad de ellos. Además, en cada comunidad civil hay pocos sabios y doctos comparados con la otra multitud indocta. Siendo, pues, más útil que la ley se dé por sabios y doctos que por indoctos y rudos, parece que la autoridad de darlas pertenece a pocos y no a muchos o a todos. Todavía, en vano se hace por muchos lo que por pocos puede hacerse. Pudiendo, pues, como se dijo, ser dada la ley por sabios, que son pocos, en vano se ocupará de ella la universa multitud o la mayor parte de ella. Así pues, no pertenece a la universalidad o a su parte prevalente la autoridad de dar la ley.

§ 2. De lo supuesto por nosotros anteriormente como principio de casi todo lo que vamos a demostrar en este libro, a saber, que *todos los hombres apetecen la suficiencia de vida y rechazan lo contrario,* sacamos como conclusión la comunicación civil de los mismos en el cap. IV de esta Parte, porque por ella obtienen aquella suficiencia de vida y sin ella no; por lo cual también Aristóteles en el 1.° de la *Política,* cap. 1.°, dijo: *Por naturaleza hay en todos un impulso a esa comunidad,* se entiende civil [2]. De la cual verdad necesariamente se sigue otra y consta en el 4.° de la *Política,* cap. 10.°, a saber, que *es preciso que la parte que quiere que permanezca la sociedad civil prevalezca sobre la parte que no lo quiere* [3], porque nada desea la misma naturaleza en su mayor parte y de un modo inmediato que signifique al mismo tiempo su disolución, pues sería en vano un tal deseo. Más aún, los que no quieren la permanencia de la sociedad civil, se cuentan entre los esclavos, no entre los ciudadanos, como son algunos advenedizos, de donde Aristóteles en el 7.° de la *Política,* cap. 12.°: *Con los sometidos se juntan todos los que hay por la región con ganas de subvertir.* Y añade:

[2] *Polit.*, l. 1, c. 2; 1253 a 29.
[3] *Polit.*, l. 4, c. 12; 1296 b 14.

Y que sean tantos en número los que no quieren vivir civilmente que prevalezcan sobre aquellos otros todos, a saber, los que quieren la sociedad, *es una cosa imposible* [4]. Y que sea una cosa imposible, es manifiesto, porque esto sería errar o fallar la naturaleza en la mayor parte de los casos. Si, pues, la multitud predominante de los hombres quiere que permanezca la sociedad civil, como parece que ha quedado bien establecido, quiere también aquello sin lo cual la sociedad no puede conservarse. Esto es la regla de lo justo y lo útil dada como precepto, llamado ley, porque *es imposible que la ciudad aristocrática,* es decir, gobernada por la virtud, *no esté bien ordenada por las leyes* [5], como consta en el 4.° de la *Política,* cap. 7.°, y lo demostramos en el XI de esta Parte. Quiere, pues, la multitud prevalente de la ciudad la ley, o se daría una quiebra en la naturaleza y el arte en la mayoría de los casos, lo que no se admite como posible por la ciencia natural.

Asumo además con todas las verdades anteriores manifiestas esta noción común, a saber, que *el todo es mayor que la parte,* lo que es verdadero, tanto en la magnitud o mole como también en la virtud activa y en la acción. De donde con bastante evidencia se sigue por necesidad que la universalidad de los ciudadanos o multitud prevalente, que se han de tomar como equivalentes, puede discernir sobre lo que se ha de elegir o rechazar, mejor que una cualquiera de sus partes.

§ 3. Esto, pues, supuesto como verdades comprobadas, fácil es rebatir las objeciones con las que alguien se empeñara en persuadir que el dar las leyes no pertenece a la totalidad de los ciudadanos ni a su multitud prevaliente, sino a algunos pocos. Cuando se decía lo primero, que al malo y al torpe no le pertenece el poder de legislar, eso se concede. Y cuando se añadía que eso son la universalidad de los ciudadanos, se niega. Porque la mayoría de los ciudadanos ni es mala ni privada de discernimiento

[4] *Polit.*, l. 7, c. 14; 1332 b 29.
[5] *Polit.*, l. 4, c. 8; 1294 a 1.

en los más de los casos supuestos y por mucho tiempo, porque todos o los más son de buen juicio y razón y de justa apetencia de la vida en sociedad política y de lo necesario para su permanencia y duración, como son las leyes y otros estatutos y costumbres, como ya se ha dicho. Porque aunque no pueda cualquiera ni la mayor parte de los ciudadanos inventar las leyes, puede, sin embargo cualquiera juzgar de las inventadas y las propuestas a él por otro, discernir si algo hay que añadir, quitar o cambiar. Por eso, si lo que en la proposición mayor se dice, *privada de discernimiento,* se entiende que lo que por sí no puede inventar la ley en muchas de sus partes o supuestos, no debe establecer la ley, hay que negarla, como manifiestamente falsa, valiendo como testimonio una inducción sensata y el 3.° de la *Política* de Aristóteles, cap. 6.°; por inducción, porque muchos juzgan rectamente de la cualidad de una pintura, o de una casa o de una nave y de los demás artefactos, aunque ellos no sepan inventarlos. Viene también a ello el testimonio de Aristóteles, en lo citado más arriba, respondiendo a la objeción con estas palabras: *Y porque de algunas cosas no será el que las hizo ni el único ni el mejor juez*[6], aduciendo esto de muchos géneros de artefactos y dejando entender lo mismo de los demás.

§ 4. Ni obsta lo que se dice: *los sabios, que son pocos, más pueden discernir sobre las cosas prácticas que hay que establecer que la restante multitud;* porque dado que sea verdadero, no se sigue, con todo, de ello que los sabios sepan discernir lo que se ha de establecer mejor que toda la multitud, en la cual se comprenden ellos mismos con los menos doctos. Porque *cada todo es mayor que su parte* en el hacer y también en el discernir. Y ésta fue sin duda la sentencia de Aristóteles en el 3.° de la *Política,* cap. 6.°, cuando dijo: *Por lo cual justamente manda en las cosas más importantes la multitud,* es decir, justamente debe imponerse en las cosas de mayor importancia

[6] *Polit.*, l. 3, c. 11; 1282 a 17.

en la política la multitud, la totalidad de los ciudadanos, o su parte prevalente que designa con el nombre de multitud, y da la razón: *porque de muchos se compone el pueblo, el consejo, la magistratura, la nobleza, pero el conjunto de todos éstos es mayor que los que están en los altos cargos como gobernantes, ya en la persona de uno, ya en la de pocos*[7]. Quiere decir que la multitud o el pueblo integrado por todos los grupos de la política o de la sociedad civil, es más grande, y por ello su juicio más seguro, que el juicio de alguna parte a solas, ya sea esa parte el vulgo que aquí denomina *consejo,* como los agricultores, los artesanos y semejantes, ya sea la *magistratura,* es decir, los que en el tribunal son oficiales al servicio del gobernante, como los abogados o los jurisperitos y notarios, ya sea la *nobleza,* es decir, el colegio de los aristócratas, que son pocos y sólo ellos convenientemente son elegidos para los más altos cargos, ya sea cualquiera otra parte de la ciudad tomada por separado. Mas concedamos que, como es verdad, algunos menos doctos no juzguen tan bien del establecimiento de la ley o de otra cuestión práctica como otros tantos doctos; puede, con todo, aumentarse el número de los menos doctos, tal que puedan juzgar igual o mejor que los pocos doctos, lo que claramente dijo Aristóteles en el pasaje anterior, queriendo afirmar esta sentencia: *si es una multitud no demasiado vil, cada uno será inferior a los que saben, pero todos juntos mejores o no inferiores*[8].

Y a aquello que se decía del *Eclesiastés* que *el número de los necios es infinito* habrá que decir que por *necios* entiende a los menos doctos o a los no dedicados a las obras liberales, pero que tienen entendimiento y juicio para las cosas prácticas, aunque no igual que los que se han dedicado a ello, o acaso entendió allí el sabio por necios a los infieles, como dice allí Jerónimo, los cuales, por muy instruidos que estén en ciencias mundanas, absolutamen-

[7] *Polit.*, l. 3, c. 11; 1282 a 36.
[8] *Polit.*, l. 3, c. 11; 1282 a 15.

te son necios, según aquello del apóstol en la 1.ª a los Corintios, 3.°: *la sabiduría de este mundo es necedad para Dios*[9].

§ 5. La segunda objeción ofrece poca dificultad, porque aunque sea más fácil concordar los pareceres de pocos que los de muchos, de ahí no se sigue que el parecer de pocos, o de una parte, sea mejor que el parecer de toda la multitud de la que los pocos son una parte. Porque estos pocos no discernirán ni querrán lo útil común igual de bien que toda la multitud de los ciudadanos. Más aún, sería inseguro, como parece por lo ya dicho, encomendar la legislación al arbitrio de unos pocos. Porque mirarían quizá en ella más al provecho propio, como personas o como grupo, que a lo común, como se echa bien de ver en los que hicieron las decretales de los clérigos. Y lo declararemos suficientemente en el cap. XXVIII de la Segunda Parte. De aquí se abriría una cierta vía a la oligarquía, como cuando se otorga a uno solo el poder de legislar se da lugar a la tiranía, como lo adujimos de Aristóteles, 4.° de la *Etica*, tratado de la justicia, en el cap. XI de esta Parte, párrafo 4.

§ 6. La tercera objeción por lo ya expuesto es fácil de refutar. Porque aunque la ley se pueda dar mejor por el sabio que por el menos docto, no se sigue, con todo, de ahí que sea mejor que se dé por solos los sabios que por toda la multitud de los ciudadanos, de la que forman también parte los predichos doctos. Pero la multitud reunida de todos ellos mejor puede discernir y querer lo común justo y útil que una cualquiera de sus partes, tomada a solas, por muy prudentes que sean sus miembros.

§ 7. De donde no se pronuncian con verdad los que dicen que la multitud menos docta impide la elección o aprobación del verdadero y común bien; más bien al contrario, ayuda en esto uniéndose a los más doctos y expertos. Porque aunque no sepa encontrar por sí lo verdadero y útil que se ha de establecer, sin embargo, una vez en-

[9] *I Cor.*, 3, 19.

contrado por otros y propuesto a sí, puede discernir y juzgar si es bien añadir algo, o quitar, o mudar del todo o reprobar. Porque un hombre comprende muchas cosas después que otro se lo ha propuesto y puede completarlo en muchos aspectos a cuyo comienzo o invención él por sí mismo no habría podido llegar. Porque los comienzos de las cosas son difíciles de encontrar, por lo que Aristóteles, en el 2.° de los *Elencos*, cap. final: *Dificilísimo de ver es el principio*, es decir, de la verdad y el principio propio de cada disciplina[10]. Pero una vez encontrado, es fácil añadir o aumentar lo siguiente. Por eso, encontrar los principios de las ciencias y de las artes y de las otras disciplinas, no es sino de ingenios excelentes y agudos; pero una vez encontrados, el añadir pueden hacerlo hombres de ingenio más humilde, que no por eso se han de llamar faltos de juicio, si no llegan por sí mismos a encontrar tales cosas, más aún, han de contarse entre los buenos, como en el 1.° de la *Etica*, cap. 2.°, Aristóteles dice: *El mejor aquél que todo lo entendió por sí mismo; bueno también el que hace caso del que habla bien*, oyéndole efectivamente y no contradiciéndole sin razón[11].

§ 8. Y por ello es conveniente y sobre manera útil que las reglas, leyes futuras y estatutos de lo justo, útil y nocivo, lo que toca a las cargas comunes y cosas semejantes, el buscarlas o descubrirlas y examinarlas, se encomiende a los prudentes y expertos por la totalidad de los ciudadanos, de modo que, o bien separadamente, por cada una de las primeras partes de la ciudad, enumeradas en el V de esta Parte, párrafo 1, según la proporción de cada una, se elijan algunos, o bien por todos los ciudadanos congregados juntamente se seleccionen los varones expertos y prudentes predichos. Y éste será el modo conveniente y útil de congregarse para la invención de la ley sin hacer agravio a la restante multitud, a saber, de los menos doctos, que aprovecharía poco en el buscar esas reglas y sería

[10] *Soph. Elench.*, 34; 183 b 24.
[11] *Eth. Nic.*, l. 1, c. 2; 1095 b 8.

perturbada en sus otros trabajos necesarios para sí y para los demás, lo que resultaría oneroso tanto para los particulares como para el común. Pero encontradas y diligentemente examinadas tales reglas, futuras leyes, deben ser propuestas en la asamblea de todos los ciudadanos reunidos para su aprobación o reprobación, de forma que si alguno de ellos le pareciere que hay algo que añadir, quitar, mudar o totalmente reprobar, pueda decirlo, porque por aquí podrá la ley más útilmente ordenarse. Pues, como hemos dicho, pueden los ciudadanos menos instruidos percibir alguna vez algo que corregir en la ley propuesta, bien que ellos fueran incapaces de descubrirla, porque así, dadas con la auscultación y consenso de la universa multitud, mejor se observarán y nadie podrá protestar contra ellas.

Hechas así públicas las reglas, leyes futuras, en la asamblea general, y oídos los ciudadanos que razonablemente quisieran decir algo sobre ellas, se habrán de elegir de nuevo varones de la condición y según el modo que dijimos, o confirmar los predichos, los cuales representando las veces y la autoridad de la totalidad de los ciudadanos, aprobarán o desaprobarán en todo o en parte las sobredichas reglas elaboradas y propuestas; o bien hará esto mismo, si lo quiere, la asamblea general de los ciudadanos por junto o su parte prevalente. Y ya después de esta aprobación las dichas reglas son leyes y merecen llamarse así, no antes; y ellas, después de su aprobación y proclamación, son las solas que, entre los preceptos humanos, obligan a los transgresores bajo culpa y pena civil.

Por lo dicho creemos dejar demostrado suficientemente que la autoridad para dar o instituir leyes y para dar precepto coactivo de guardarlas pertenece únicamente a la totalidad de los ciudadanos o a su parte prevalente, como a su causa eficiente, o a aquél o aquéllos a los que la misma totalidad se lo hubiere concedido.

CAPITULO XIV

DE LAS CUALIDADES O CONDICIONES DEL GOBERNANTE PERFECTO, PARA SABER CÓMO TIENE QUE SER EL QUE HA DE SER ELEVADO AL PRINCIPADO. DE DONDE TAMBIÉN SE DEDUCE LA MATERIA CONVENIENTE, ES DECIR, EL SUJETO DE LAS LEYES HUMANAS

Después de esto hay que hablar de la causa eficiente de la parte gobernante. Esto equivale a señalar, por demostración, a quién pertenezca la autoridad de elegirla y, consiguientemente, de instituir las otras partes de la ciudad. Porque de la institución de la parte gobernante no electiva ya se ha dicho suficientemente en el cap. IX de esta Parte, párrafo 5. Comenzaremos, pues, determinando primero cuál debe ser el que se ha de elegir o promover convenientemente para el gobierno. Porque de aquí con más certeza pasaremos a la autoridad efectiva de tal elección o institución.

§ 2. Dos son los hábitos intrínsecos del gobernante perfecto, los dos inseparables en la realidad, a saber, la prudencia y la virtud moral, máxime la justicia. De donde en el 3.º de la *Política*, cap. 2.º: *La prudencia es la sola virtud propia del gobernante, porque las otras parecen comunes a súbditos y príncipes* [1]. El otro hábito es aquél con el que el sentimiento se mantiene recto, es decir, la virtud moral, entre otras máximamente la justicia. De donde en la *Etica*, 4.º, en el tratado de la justicia, dice Aristóteles: *Pues el príncipe es el guardián de la justicia* [2].

§ 3. Es, pues, necesaria la prudencia para el futuro gobernante, pues por ella puede magníficamente ejercer su oficio propio, a saber, el juicio sobre lo útil y lo justo civil. Porque en aquellos actos civiles humanos, donde un acto o un modo particular no está determinado por la ley, el gobernante es dirigido por la prudencia en el juzgar y

[1] *Polit.*, l. 3, c. 4: 1277 b 25.
[2] *Eth. Nic.*, l. 5, c. 6: 1134 b 1.

el ejecutar el acto o el modo, o ambos, en los que podría errar careciendo de prudencia. Como en la *Catilinaria* de Salustio [3], si el cónsul Cicerón hubiera castigado según la ley en el tiempo y modo acostumbrado a los cómplices de Catilina, poderosos ciudadanos romanos, conjurados contra la república, y por ello dignos de muerte, hubiera probablemente estallado una guerra civil, destructora del orden político por la sedición concitada en el pueblo por los dichos conjurados contra el cónsul y los demás responsables del gobierno. Este peligro lo evitó Cicerón cónsul o gobernante de la urbe mediante su prudencia, entregando a los verdugos a los dichos reos para la muerte, y mandando ejecutarlos en la cárcel que acaso por ello llaman tuliana.

§ 4. Así, pues, por la prudencia se rigen las decisiones en los asuntos prácticos, por donde en el 6.° de la *Etica*, cap. 4.°, dijo Aristóteles que la prudencia *es un hábito verdadero operante según razón en lo tocante a lo bueno y malo del hombre* [4], se entiende en cuanto hombre. Y la causa de esto es que, siendo los asuntos prácticos aquéllos sobre los cuales frecuentemente tratan las leyes humanas, según las cuales debe el gobernante ordenar los actos civiles humanos, parece que no todos sus modos o circunstancias en que vienen envueltos pueden siempre de una vez determinarse por la ley, por su variedad y diversidad, atendiendo a las regiones y a los tiempos, como lo enseña la experiencia patente y testigo de ello es Aristóteles en el 1.° de la *Etica*, cap. 1.°, cuando dijo: *Lo bueno y lo justo, de lo que la ciencia civil trata, son de condición tan diversa y voluble, que parece que sólo existen por ley y no por naturaleza* [5], es decir, porque los hombres quieren establecerlo así, y no porque la misma naturaleza de esos asuntos prácticos lo haya así determinado, que esto sea justo, aquello injusto. Y lo mismo, más ampliamente

[3] Salust., *De coniuratione Catilinae*, c. 55.
[4] *Eth. Nic.*, l. 6, c. 5; 1140 b 5.
[5] *Eth. Nic.*, l. 1, c. 3; 1094 b 14.

declarado, lo tiene en el 3.° de la *Política*, cap. 9.°, cuando dice: *Y porque unas cosas pueden ser comprendidas en las leyes y otras es imposible, estas últimas hacen dudar y preguntarse si es preferible que gobierne una ley óptima o un varón óptimo. Las cosas sobre las que deliberan*, se entiende, los hombres, *es imposible que estén determinadas por la ley*, suple, todas [6].

§ 5. Por esto convino que el juicio de algunas cosas que acaecen en los actos civiles de los hombres se dejen al arbitrio de los gobernantes, cosas que en sí mismas o en alguno de sus modos o circunstancias no están determinadas por la ley. Pues en lo que está determinado por la ley el gobernante debe atenerse a la determinación legal. Y ésta fue la idea de Aristóteles en el 3.° de la *Política*, cap. 6.°, cuando dice: *El gobernante, ya sea uno, ya muchos, ha de decidir aquello que las leyes no pueden con certeza expresar, porque no es fácil determinarlo todo* [7]; sentencia que reasume así en el cap. 9.° del mismo libro: *Y hay ahora gobiernos que imperan con su juicio, como el juez, sobre cosas que no puede determinar la ley, porque de las que puede, nadie duda que sea la ley la que impera lo mejor* [8]. Es, pues, necesaria la prudencia al gobernante para juzgar aquellas cosas que no pueden ser determinadas por la ley. Y esta sentencia de Aristóteles, cercana a las de suyo evidentes, podrá demostrarla el que tuviere interés en ello, por lo que se ha dicho en el cap. XI de esta Parte.

§ 6. Es, además, necesaria para el gobernante la bondad moral, a saber, la virtud y entre otras máximamente la justicia. Porque si es depravado en lo moral, mucho se dañará a la política, cualesquiera que sean las leyes que la informan. Porque ya dijimos que no es fácil ni aun posible determinarlo todo por las leyes, sino que algunas cosas hay que dejarlas al arbitrio del gobernante, en las

[6] *Polit.*, l. 3, c. 16; 1287 b 19.
[7] *Polit.*, l. 3, c. 16; 1282 b 3.
[8] *Polit.*, l. 3, c. 16; 1287 b 15.

cuales puede lesionar a la comunidad política si es de inclinaciones torcidas. Y ésta fue la sentencia de Aristóteles, en el 2.° de la *Política*, cap. 8.°, cuando dijo: *Puestos al frente de cosas importantes, si fueren viles*, es decir, de malas costumbres, *mucho dañan y dañaron ya a la ciudad de los calcedonios [lacedemonios]*[9]. Y como de esto se libran por la virtud moral, principalmente por la justicia, por ello es conveniente, si vale llamar conveniente a lo necesario, que ningún futuro gobernante carezca de virtud moral, sobre todo, entre las demás, la justicia.

§ 7. Y es también conveniente al futuro gobernante que adquiera la virtud que se llama *epikeya*, por la cual se guía el juez, mayormente según el afecto, en aquello en lo que la ley es deficiente. De donde Aristóteles en el 4.° de la *Etica*, tratado de la justicia, dice: *Y ésta es la naturaleza de la que se llama epieikes, es decir, un modo directivo de la ley, donde ésta falla por razón de un caso particular*[10]. Estimo que es la que los juristas quieren traducir por *equidad*. Porque es una cierta interpretación benigna de la ley, o su moderación en algún caso comprendido bajo la ley, tomada en su universalidad, en el cual se dice que falla la ley, porque no lo sacó como excepción de la regla, el cual caso futuro, sin embargo, si lo hubiera atendido, lo habría exceptuado de la universalidad de la regla con alguna mitigación o absolutamente. Todavía, junto con estas cosas se exige al futuro gobernante un singular amor y benevolencia hacia la comunidad política y a los particulares ciudadanos. Por esto las acciones del gobernante se dirigen a la utilidad común y de los particulares con solicitud y bondad.

§ 8. Fuera de estos hábitos y disposiciones dichas es necesario al gobernante algún instrumento externo, a saber, un cierto número de hombres armados con los cuales pueda poner en ejecución sus sentencias civiles contra los rebeldes y desobedientes por medio de un poder coactivo. De donde Aristóteles en el 7.° de la *Política*, cap. 6.°: *Y los participantes*, suple, en el poder civil, *es necesario que tengan armas*, es decir, un cierto número de hombres armados, *por razón de los desobedientes al gobierno*[11], es decir, para tener a raya a los que desobedecen a los gobernantes; porque de otro modo las leyes y las sentencias civiles serán ociosas de no poder urgir su ejecución. Y este poder armado del gobernante debe ser determinado por el legislador como todas las demás cosas civiles, que sea tal que supere el poder de cada particular tomado aparte y el de algunos juntos, pero no tan grande que exceda el de todos juntos o el de la mayor parte, no sea que el gobernante presuma de sí o pueda violar las leyes y gobernar despóticamente al margen de ellas o contra ellas. De donde Aristóteles, en el 3.° de la *Política*, cap. 9.°: *Conviene que tenga él tanto poder que sea mayor que el de un particular solo o de muchos juntos, pero menor que el de la multitud*[12]. Habrá que entender el «muchos juntos» no comparativamente, es decir, la mayor parte, sino muchos juntos positivamente, en cuanto derivados de la pluralidad, es decir, cierta multitud, pero no la parte prevalente de los ciudadanos. Porque, si no se entiende de esta manera, habría contradicción en sus dichos. Pero no es necesario que este poder coactivo lo tenga el que va a gobernar antes de su elección, como tiene que tener sus cualidades personales, de las que antes hablamos. Si no, nunca podrían ser asumidos para el mando los virtuosos pobres. Contra lo que está el mismo Aristóteles en el 2.° de la *Política*, cap. 8.°, cuando dijo: *Lo primero, es necesario ver cómo los mejores puedan tener su tiempo libre para el cargo y no ocuparse en menesteres indignos, no sólo como gobernantes, sino como hombres privados*[13].

§ 9. En todo caso, reduciendo a capítulo lo que toca

[9] *Polit.*, l. 2, c. 11; 1272 b 41.
[10] *Eth. Nic.*, l. 5, c. 10; 1137 b 27.
[11] *Polit.*, l. 7, c. 8; 1328 b 7.
[12] *Polit.*, l. 3, c. 15; 1286 b 35.
[13] *Polit.*, l. 2, c. 11; 1273 a 32.

a las disposiciones y demás cosas necesarias a los gobernantes, digamos que antes de la elección se necesitan prudencia y virtud moral en el que ha de ser elegido, o los que han de ser elegidos, si son muchos, como ocurre en la aristocracia. El poder armado es necesario al que tiene el supremo mando en la ciudad o en el reino, como instrumento o aparato externo para que se cumplan sus sentencias según las leyes; pero no conviene que tenga ese poder antes de su elección, sino que se le otorgue juntamente con el gobierno. El amor o la benevolencia singular para con la comunidad política y para con los ciudadanos contribuye a la bondad y solicitud de sus acciones civiles, aunque no se exige de él con la misma necesidad que las antedichas cualidades.

§ 10. Para esto el testimonio de Aristóteles en el 5.° de la *Política* cuando dice: *Tres cosas conviene que tengan los que han de mandar en los más altos puestos del gobierno; primero el amor a la comunidad política establecida, después capacidad para las más importantes tareas del gobierno, en tercer lugar virtud y justicia*[14], entendiendo por virtud la prudencia, que es como el broche y maestra de todas las virtudes. Por donde el 6.° de la *Etica*, cap. final: *Juntamente con la sola prudencia todas estarán allí*[15]. Y puso Aristóteles en el mismo pasaje de la dicha división a la prudencia y a la virtud moral, porque en realidad no se separan, como parece darlo a entender en el mismo libro y capítulo, cuando dice: *Queda manifiesto por lo dicho que no es posible ser bueno de modo eminente sin prudencia, ni prudente sin virtud moral*[16]. Y en el 5.° de la *Política*, cap. antes citado, Aristóteles señaló las cosas que hemos dicho convenir al futuro gobernante quizá de un modo inverso a la necesidad de ellas. De lo dicho queda, pues, claro cuál es el sujeto propio o materia de las leyes humanas. Lo es, en efecto, el gobernante cuando estuviere preparado suficientemente con prudencia y virtud moral, máxime justicia. Cuál, pues, deba ser el futuro gobernante de la ciudad o del reino, y qué cosas le sean necesarias o convenientes, quede así determinado.

[14] *Polit.*, l. 5, c. 9; 1309 a 33.
[15] *Eth. Nic.*, l. 6, c. 13; 1145 a 1.
[16] *Ibid.*, 1144 b 31.

CAPITULO XV

DE LA CAUSA EFICIENTE DE LA MEJOR INSTITUCION DEL GOBIERNO, DE DONDE TAMBIEN SE DEDUCE LA CAUSA EFICIENTE DE LAS OTRAS PARTES DE LA CIUDAD

De acuerdo con lo dicho nos queda demostrar la causa eficiente del gobierno, por la cual a alguno o a algunos se da la autoridad de gobernar que se ha establecido por la elección. Pues por esta autoridad se constituye en acto el gobernante, no por su ciencia de las leyes, prudencia o virtud moral, aunque sean éstas las cualidades del gobernante perfecto. Ocurre, en efecto, que muchos poseen estas cualidades y, sin embargo, careciendo de aquella autoridad, no son gobernantes si no es en potencia cercana.

§ 2. Volviendo, pues, a la cuestión, digamos que, según la verdad y según la opinión de Aristóteles, 3.° de la *Política*, cap. 6.°[1], el poder eficiente de instituir el gobierno o de su elección pertenece al legislador, o sea, a la totalidad de los ciudadanos, como dijimos en el cap. XII de esta Parte pertenecer a la misma el poder de dar leyes y también convenir a la misma la corrección del gobierno y aun cualquier deposición, si ello fuere conducente al bien común. Pues éste es uno de los mayores asuntos en la vida política que concluimos en el cap. XIII de esta Parte pertenecer a la multitud total de los ciudadanos, según lo

[1] *Polit.*, l. 3, c. 11; 1282 a 38.

dicho por Aristóteles en el 3.° de la *Política*, cap. 6.°: Porque *la multitud manda en las cosas mayores*[2]. Y el modo de congregarse para la institución y elección dichas varía acaso según la variedad de las regiones. Pero como quiera que se diversifique, esto se ha de observar en cualquier caso, que tal elección o institución se haga siempre con la autoridad del legislador, que dijimos muchas veces ser la totalidad de los ciudadanos o su parte prevalente. Puede y debe persuadirse todavía este asunto con las mismas demostraciones con las que probamos en el cap. XII de esta Parte pertenecer a la totalidad de los ciudadanos dar las leyes, mudarlas y las demás cosas referentes a ellas, sólo cambiando el término extremo de aquellas demostraciones, sustituyendo el término *ley* por el término *gobernante*.

§ 3. Y esto se hace muy probable con toda su verdad, si vale llamar probable a lo necesario. Porque del mismo del que es el engendrar una forma, es el determinar el sujeto de ella, como se echa de ver en todas las artes operativas. Por donde Aristóteles en el 2.° de la *Física*, cap. 4.°: *A la misma ciencia pertenece conocer la forma y la materia hasta cierto grado, como al médico conocer la salud y la bilis y la flema en los que está la salud. Parecidamente al arquitecto, la forma y la materia de la casa, porque esos son los ladrillos y las vigas*[3]. Y así en las demás cosas artificiales y naturales, como consta por inducción manifiesta. Y la causa es que las formas con sus operaciones son fines y en gracia de ellos las materias son o se hacen, como en el mismo libro y capítulo se dice. Perteneciendo, pues, a la totalidad de los ciudadanos engendrar la forma según la cual los actos civiles todos deben regirse, es decir, la ley, a la misma totalidad pertenece determinar la materia de esta forma, o sea, el sujeto al cual toca disponer los actos civiles de los hombres según aquella forma, es decir, la parte gobernante. Y como ésta es la suprema y óptima de las formas de la comunidad civil,

[2] *Ibid.*
[3] *Phys.*, l. 2, c. 2; 194 a 22.

es preciso que se le determine el mejor sujeto en cuanto a disposiciones; lo cual también lo concluimos con razones probables en el capítulo precedente. De donde parece deducirse convenientemente que para un régimen político se ha de preferir el gobernante elegido, y absolutamente sin derecho de sucesión hereditaria, a los no elegidos, o sea, los que se instituyen con sucesión hereditaria.

§ 4. Una vez expuesta la causa eficiente de esta parte de la ciudad, nos cumple decir, según lo propuesto muchas veces por nosotros, la causa eficiente, instituyente y determinante de los otros oficios o partes de la ciudad. A la primera la llamamos legislador, a la segunda, como instrumental o ejecutiva, llamamos gobernante por la autoridad a ella concedida por el legislador, según la forma dada por el mismo, es decir, la ley, con arreglo a la cual ha de obrar y disponer siempre en lo posible en los actos civiles, como hemos mostrado en el capítulo precedente. Porque aunque el legislador, como primera y apropiada causa, es quien ha de determinar por quiénes y cuáles oficios hayan de ejercitarse en la ciudad, la ejecución de los tales, como de las demás cosas legales, es la parte gobernante la que las prescribe y si es preciso las prohíbe. Es, en efecto, más hacedera la ejecución de lo legal por ella que por la multitud de los ciudadanos, porque para eso basta uno o pocos gobernantes, en lo que en vano se ocuparía la universalidad de la comunidad, que se vería distraída de otras labores necesarias. Y que haciéndolo aquéllos lo hace toda la comunidad, porque lo hacen los gobernantes de acuerdo con la determinación de la comunidad, a saber, la determinación legal, y con pocos o uno solo es más fácil la ejecución de lo legal.

§ 5. En esto la diligencia humana imitó convenientemente a la naturaleza. Porque la ciudad y sus partes instituidas según razón guardan analogía con el animal y sus miembros perfectamente formados por la naturaleza, como aparece en Aristóteles, 1.° y 5.° de la *Política*, cap. 2.°[4]. Porque cual es la acción de la naturaleza en la

[4] *Polit.*, l. 5, c. 3; 1302 b 3; l. 1, c. 5; 1254 a 31.

formación perfecta del animal, proporcionalmente así obra la mente humana en la institución conveniente de la ciudad y sus partes. Para describir esa proporción, en la que se manifestará más la eficiencia y la determinación de las partes de la ciudad, tomaremos de Aristóteles en el 16.° del libro *De las partes de los animales*[5], y de Galeno en su libro que llamó *De la zoogonía*[6], con los otros más expertos de los posteriores, el hecho de que de un cierto principio o causa motora, sea ella la forma de la materia, o separada, o algo distinto en posesión de una virtud generativa del animal y de sus miembros, viene a formarse, primero en tiempo y en orden de naturaleza, una cierta parte orgánica del animal mismo, y en ella una virtud o fuerza natural con cierto calor, como principio activo, virtud digo o calor universal, con una causalidad activa para formar y diferenciar cada una de las otras partes del animal. Esta parte formada primero es el corazón o algo análogo al corazón, como dijo Aristóteles en el pasaje citado más arriba y los otros filósofos más entendidos, a los que habrá que creer por su experiencia en esto y suponerlo ahora sin demostración, pues demostrarlo no es asunto de la presente investigación. Esta parte primero formada es más noble y más perfecta en sus cualidades que las restantes partes del animal. Puso en ella la naturaleza engendradora una virtud e instrumento por el que las partes y miembros restantes del animal se forman de conveniente materia, se separan, se diferencian, se coordinan, se conservan en sus propiedades y se preservan por ello de cualquier daño en cuanto es posible a la naturaleza: y caída de su vigor natural por enfermedad o por otro impedimento, se repara con la virtud de aquella misma parte.

§ 6. Análogamente cabe mirar a la ciudad convenientemente instituida según razón. Porque por el alma de la totalidad de los ciudadanos, o de su parte prevalente, se

[5] *De partibus animalium*, l. 3, c. 4; 665 a 29 ss.
[6] Galeno, *De foetuum formatione* (ed. R. Chartier, París, 1679; l. 4, pp. 292 ss.).

forma o se ha de formar en ella, primero, una parte análoga al corazón, en la cual puso aquella totalidad una virtud o forma con poder activo o autoridad de instituir las otras partes de la ciudad. Esta parte es el principado, cuya virtud universal en su causalidad es la ley, y cuyo poder activo es la autoridad de juzgar, mandar y ejecutar las sentencias de lo útil y justo civil, por lo que dijo Aristóteles en el 7.° de la *Política*, cap. 6.°, que esta parte es *la más necesaria de todas las otras* en la ciudad[7]. Y la causa es que la suficiencia que se tiene por las otras partes u oficios de la ciudad, si faltaren, podría por otro camino suplirse de un modo suficiente, aunque no tan fácil, como por barco y otras formas tributarias y de comercio. Pero faltando el gobierno, la comunidad civil no puede mantenerse, o no por mucho tiempo, pues *es necesario que vengan escándalos*, como se dice en Mateo[8]. Estos son las disensiones e injusticias mutuas entre los hombres, que si no son vengadas o moderadas por la regla de lo justo, es decir, por la ley y por el gobernante, a quien toca moderar aquello según la misma ley, ocurriría la lucha y la desintegración de los hombres asociados y finalmente la ruina de la ciudad y la pérdida de la suficiencia de vida.

§ 7. Debe también esta parte en la ciudad aventajar en nobleza y perfección a las otras partes de la ciudad en su interna disposición, a saber, en la prudencia y en la virtud moral. De donde en el 7.° de la *Política*, cap. 12.°, dijo Aristóteles: *Si se diferenciaran unos de otros tanto como pensamos que se diferencian los dioses y los héroes de los hombres, primero según el cuerpo mucho más excelente, luego según el alma, de modo que fuera indubitable y manifiesta la superioridad de los gobernantes respecto de los súbditos, sería todo muy obvio, mejor para todos, éstos mandar y aquéllos someterse una vez por todas*, es decir, de por vida[9]. El principio creador de la ciudad, a saber,

[7] *Polit.*, l. 7, c. 8; 1328 b 13.
[8] *Mt.*, 18, 7.
[9] *Polit.*, l. 7, c. 14; 1332 b 16.

el alma de la totalidad, estableció en esta primera parte una cierta virtud universal de causalidad, la ley, y la autoridad o poder de realizar juicios civiles, mandando y ejecutando dentro de ella, no de otro modo. Porque como el calor innato del corazón mismo considerado como sujeto, por medio del cual el corazón o su forma realiza todas sus operaciones, es dirigido y medido en su obrar por la forma o virtud del corazón, y de otra manera no obraría en orden a su debido fin; y todavía, como el calor que llaman *espíritu*, como instrumento para realizar las operaciones, es dirigido a través de todo el cuerpo por la misma virtud, porque de otro modo ninguno de esos dos calores iría en su acción a su fin debido, porque *el fuego obra en menor medida que los instrumentos*, como en el 2.° del *De la generación* y el *Del alma* se dice [10], así también la autoridad del gobierno dada a alguno de los hombres es análoga al calor del corazón tomado como sujeto. Igualmente su poder instrumental o coactivo, análogo al calor que llamamos espíritu, debe ser regido por la ley en el juzgar, en el mandar y en el ejecutar lo que es justo y útil para los ciudadanos; de otro modo, en efecto, no obraría el gobernante en orden al fin debido, a saber, la conservación de la ciudad, como se ha demostrado en el cap. XI de esta Parte.

§ 8. Además, según la virtud dicha, es decir, la ley, y la autoridad a él dada, debe el gobernante distinguir y establecer las partes y oficios de la ciudad, a partir de una conveniente materia, que son los hombres en posesión de aptitudes y artes apropiadas para los diversos oficios. Porque estos tales son la materia próxima de las partes de la ciudad, como se ha dicho en el VII de esta Parte. Porque ésta es la norma o ley de las comunidades políticas bien establecidas, señalar para los oficios de la ciudad hombres honestos de hábitos operativos adaptados a aquéllos, y a los que no los tienen, verbi gracia, a los jóvenes, encaminarlos a aprender aquéllos a los que más les inclina la

[10] *De gen. et corrup.*, l. 2, c. 9; 336 a 13; *De anima*, l. 2, c. 7; 418 b 11.

naturaleza. Y ésta fue la sentencia del eximio Aristóteles sobre esto, donde en el 1.° de la *Etica*, cap. 1.°, dijo: *Qué disciplinas deba haber en las ciudades y cuál ha de aprender cada cual y hasta qué grado, lo ordena* [11], a saber, la prudencia política o legislativa, y consiguientemente el que dirige la política a tenor de esa ley, es decir, el gobernante. Esto mismo dice en el 7.° de la *Política*, cap. 13.°: *Al hombre político toca dar las leyes mirando a todo, según las partes del alma y según sus pasiones* [12]. Y lo mismo viene a decir en el 8.° de la misma, cap. 1.°: *Nadie pondrá en duda que el legislador ha de ocuparse de lo que toca a la educación de los jóvenes. Pues no hecho esto, se dañará a las comunidades políticas* [13]. De lo dicho queda claro que pertenece al legislador la determinación e institución de los oficios y partes de la ciudad, y que pertenece al gobernante el juicio de esta determinación, el mandato y la ejecución, según la ley.

§ 9. Podría evidenciarse esto con las demostraciones mismas que usábamos para la legislación y para la institución del gobernante arriba en el cap. XII de esta Parte, sólo mudando el término extremo de la menor del silogismo.

§ 10. Por eso no es lícito a cualquiera, máxime a los forasteros, tomar por propia voluntad un oficio en la ciudad. Pues no debe ni razonablemente puede cualquiera por su voluntad echar por el ejercicio de la milicia o del sacerdocio, ni ha de permitirlo el gobernante; pues de ahí se seguiría para la ciudad una insuficiencia de aquellas cosas que es necesario procurar por otros oficios. Sino que para tales oficios debe el gobernante señalar las personas y, dentro de los oficios o partes, la cantidad y la calidad según número y capacidad y cosas semejantes, no sea que por el exceso inmoderado de unas cosas u otras venga a

[11] *Eth. Nic.*, l. 1, c. 2; 1094 a 28.
[12] *Polit.*, l. 7, c. 8; 1328 b 13.
[13] *Polit.*, l. 8, c. 1; 1337 a 11. Con J. Quillet leemos *iuvenum* en vez de *viventium*.

destruirse la vida política, por lo que en el 5.° de la *Política*, cap. 2.°, dijo Aristóteles: *Ocurren convulsiones políticas por el crecimiento excesivo que se da fuera de la proporción. Porque como el cuerpo se compone de partes y conviene que crezcan proporcionalmente para que permanezca la justa medida, de lo contrario se corrompe si crece fuera de proporción, no sólo según la cantidad, sino también según la cualidad; así la ciudad se compone de partes, de las que a las veces no advertimos que una crece desmesuradamente, como la multitud de pobres en las democracias* [14], y de sacerdotes en la ley cristiana. Lo mismo dice en el 3.° de la Política, cap. 7.° [15], cuyo pasaje omito por abreviar el discurso.

§ 11. Todavía debe esta parte, la gobernante, con su autoridad, mandar según la ley lo justo y lo honesto y prohibir lo contrario a esto, tanto de obra como de palabra, aplicando premios o castigos a los méritos o deméritos de los que cumplen o incumplen los preceptos legales. De este modo conservará en el ser debido cada una de las partes de la ciudad y la preservará de daños e injusticias; que si una de ellas padece o comete injusticia, se curará con la acción del gobernante, soportando la pena la que infirió la injuria. Pues la pena es como una medicina del delito. De donde en el 2.° de la *Ética*, cap. 2.°: *Lo muestran las penas infligidas por esto*, a saber, por el deleite que hay en el mal hacer, *porque son como unas medicinas* [16]. Y aquél al que fue hecha la injuria se curará recibiendo la compensación, y de este modo volverá todo a la conveniente igualdad y proporción.

§ 12. Además esta parte conserva las otras partes de la ciudad y las ayuda a realizar sus obras tanto propias como comunes. Las propias como las que provienen de sus oficios propios, las comunes por los intercambios que median entre ellas, que se perturbarían, unas y otras, cesando la acción del gobernante en su oficio de tener a raya a los violentos.

§ 13. Y por ello nunca debe cesar en la ciudad la acción del gobernante, como ni la acción del corazón en el animal. Porque aunque las acciones de las otras partes de la ciudad puedan cesar por algún tiempo sin daño para ningún particular, grupo o comunidad, como la acción de la parte militar en tiempo de paz, y así semejantemente de otras partes, pero la acción primera de esta parte gobernante y de su virtud nunca puede cesar sin daño. Porque en cualquier hora o momento ha de estar en pie el precepto y la común custodia de lo lícito y de lo ilícito según la ley, y cuando quiera que se produzca lo ilícito o lo injusto, conviene que la parte gobernante lo regule perfectamente o que ponga en acción aquellas cosas que son previas a su regulación.

§ 14. De lo dicho puede quedar suficientemente claro el orden de las partes de la ciudad entre sí, y que por el gobernante y por relación a él, como a lo primero de todo, se ordenan todas en el estado de la vida presente. Pues en la comunidad civil es la primera aquella parte que ha de instituir las demás, determinarlas y conservarlas en su estado, en este mundo, es decir, para el fin civil; y ésa es la parte gobernante según la ley humana, como lo hemos concluido con la razón probable y demostrativa. Es, pues, la primera de todas las otras y a ella se ordenan las demás.

Quede así determinado sobre la causa eficiente de la elección de la parte gobernante, así como de la institución de las otras partes de la ciudad y su orden y acciones recíprocas.

[14] *Polit.*, l. 5, c. 3; 1302 b 33. Cfr. l. 3, c. 11; 1282 b 4.
[15] *Polit.*, l. 3, c. 12-13; 1282 b 14 s.
[16] *Eth. Nic.*, l. 2, c. 2; 1104 b 17.

CAPITULO XVI

SI CONVIENE MAS A LA POLITICA TOMAR POR MONARCA EN SINGULAR A CADA UNO POR NUEVA ELECCION, O ELEGIR SOLO A UNO CON TODA SU POSTERIDAD, QUE SUELE LLAMARSE SUCESION HEREDITARIA

A lo dicho se ofrece una conocida duda, a saber, si conviene más a los que viven civilmente y se dan a sí mismos por elección un monarca, constituir a este futuro gobernante con toda su posterioridad, lo que suele decirse con sucesión hereditaria, o tomarlo para el gobierno sólo para el tiempo de su vida y, extinguido, o por otra causa privado justamente del mando, hacer siempre una nueva elección para el futuro. Porque a algunos les pareció mejor la primera solución institucional por algunas razones obvias. Primero, porque el monarca que sucede por herencia cuidará más la cosa pública como propia y heredada y no tanto el monarca al que no le consta que vaya a tener un heredero propio en el gobierno. De donde en el 2.° de la *Política*, cap. 1.°, hacia la mitad dice Aristóteles: *Porque se presta un cuidado mínimo a aquello que es común a muchos; de las cosas propias se ocupan en gran medida, de las comunes menos, tanto cuanto a cada uno le interesa*[1]. Y también en el mismo capítulo al final: *Dos cosas son las que hacen que los hombres pongan un cuidado solícito y cordial, lo propio y lo querido*[2]. Y más aún en el cap. 2.° del mismo libro: *Todavía, tocante al gusto, es indecible la diferencia que hay cuando se piensa que algo es propio*[3].

Volviendo al propósito principal, porque los sucesores del monarca parece que serán menos déspotas con los súbditos que los nuevamente elegidos, por haberse habituado al gobierno, no pensando que les ha acontecido nada

[1] *Polit.*, l. 2, c. 3; 1261 b 3.
[2] *Polit.*, l. 2, c. 4; 1262 b 22.
[3] *Polit.*, l. 2, c. 5; 1263 a 40.

nuevo de lo que tengan que enorgullecerse y despreciar a los súbditos. A los nuevamente elegidos, como a los nuevos ricos, las más de las veces les acontece ensoberbecerse. Por donde en el 2.° de la *Retórica*, cap. 24.°: *Patentes a todos las costumbres de los que acceden a las riquezas; se tornan insolentes e hinchados, padeciendo así algo como efecto de la posesión de las riquezas; se conducen como si poseyeran todos los bienes*[4].

§ 2. Más todavía a lo mismo; porque la multitud de súbditos obedece mejor a los que suceden por herencia en virtud de la costumbre que tiene de obedecer a sus predecesores. De donde en el 2.° de la *Filosofía* (primera), en el cap. final: *Tal como nos hemos acostumbrado así estamos dispuestos*[5]. Y en el 2.° de la *Política*, cap. 5.° al final: *No aprovechará tanto como dañará el que cambia, acostumbrado a rebelarse contra los gobernantes*[6]; y otras cosas que sobre la costumbre se dirán en el cap. XVIII de esta Parte, párrafo 6.

§ 3. Todavía sobre la cuestión. Porque ocurre que un determinado linaje ha rendido tantos servicios a la restante multitud, o en tal medida aventaja en virtud a los demás ciudadanos, o las dos cosas, que es digno de que siempre gobierne y que nunca baje a ser súbdito. De donde en el 3.° de la *Política*, cap. 8.°, sobre esto dice Aristóteles: *Hay una cuarta especie de monarquía regia que se constituyó en los tiempos heroicos, según la ley, voluntariamente y con derecho hereditario de familia. Porque los primeros fueron bienhechores de la multitud por sus artes o por la guerra, o porque reunieron o compraron la tierra, fueron constituidos reyes por consentimiento y con aceptación de la herencia familiar*[7]. Y esto más expresamente en el cap. 9.° del mismo libro: *Habiendo un linaje total, o algún individuo, que acaezca ser tan diferente en la vir-*

[4] *Rhet.*, l. 2, c. 16; 1390 b 31.
[5] *Met.*, l. 2, c. 3; 994 b 32.
[6] *Polit.*, l. 2, c. 8; 1269 a 17.
[7] *Polit.*, l. 3, c. 14; 1285 b 4.

tud que la suya esté por encima de la de todos los demás, entonces es justo que esta familia sea real y mande sobre todos, y que este hombre solo sea el rey [8]. Así también en el 5.º de la *Política*, cap. 5.º, repitiendo lo mismo dice: *Porque el reino se hizo para el auxilio de los buenos cara al pueblo y el rey se instituye en razón de lo excelente de su virtud o de las acciones emanadas de esa virtud, o por lo sobresaliente en virtud de tal determinada familia* [9].

§ 4. También, por sucesión hereditaria se obtiene mejor príncipe, dado que los tales son más inclinados a la virtud, como salidos de tales progenitores. De donde Aristóteles en el 2.º de su *Política*, citando un pasaje de la égloga del poeta Teodecto, dice: *¿Quién pretenderá presentar como esclavo al que proviene de dos raíces divinas?*, añadiendo poco después: *Verá bien que, igual que del hombre sale el hombre y de las bestias la bestia, así de los buenos el bueno* [10]. Y también porque el tal fue educado con mejores costumbres, por donde Aristóteles, en el 1.º de la *Retórica*, cap. 13.º: *Es verosímil que de los buenos venga el bueno y tal como uno ha sido criado, así sea* [11].

§ 5. Además, a la primera cuestión, porque el gobierno por sucesión hereditaria no tiene aquellas dificultades que tiene siempre el nuevamente elegido. Porque en éste, a saber, el nuevamente elegido, hay la dificultad de tener electores virtuosos, que es necesario y difícil tener para una buena elección. Además, si los hubiera, es difícil que no discrepen entre sí, y así, en discordia, hay la duda de que no lleven toda la comunidad política a una sedición, como lo muestra la experiencia de una nueva elección del Rey de romanos. Aún, porque las mentes humanas por la mayor parte son inclinadas al mal, por lo que, por amor o por odio, o por ruegos, o por dinero, o por la esperanza de algún otro bien deleitable, no siempre se tendrá el mejor gobernante, sino acaso más bien raras veces.

[8] *Polit.*, l. 3, c. 17; 1288 a 15.
[9] *Polit.*, l. 5, c. 10; 1310 b 9.
[10] *Polit.*, l. 1, c. 5; 1255 b.
[11] *Rhet.*, l. 1, c. 9; 1367 b 29.

§ 6. Todavía a la primera cuestión; porque es más fácil a los ciudadanos y a los cónsules conocer la índole moral del monarca sucesor por vía hereditaria, pues es uno y determinado, más que la del que se ha de elegir de nuevo, que es indeterminado. Pues son muchos los ciudadanos que por elección pueden ser tomados como gobernantes. Más fácil, en efecto, es conocer las costumbres de uno que las de muchos. Porque es conveniente conocer la índole del príncipe, al cual habrá que persuadir cosas por modo de consejo y dirigir, por muy prudente que sea. De donde en el 1.º de la *Retórica*, cap. 11.º: *La índole de cada cual es máximamente sensible a la persuasión* [12].

§ 7. Todavía, porque tomar el monarca por sucesión hereditaria parece que evita la ambición de los súbditos, la temeridad o la presunción y la revuelta sediciosa. Porque sabiendo que nunca se les va a deber el gobierno ni que van a poder razonablemente llegar a él, de ningún modo lo anhelan los súbditos, ni por obtenerlo se ponen a maquinar algo siniestro, lo cual traman los que razonablemente pueden y confían llegar a él, como ocurre allí donde siempre es elegido a sus tiempos un nuevo monarca. Por donde Tulio en el *De los deberes*, en el libro 1.º: *Desagradable cosa es que en las más grandes almas y en los más claros ingenios, las más de las veces exista el ansia de honores, de dominio, de poder y de gloria* [13]. Porque juzgándose a sí mismos dignos del principado por alguna o algunas cualidades excelentes, se procuran los votos de los electores con ruegos o con dinero o de otro modo ilícito.

§ 8. Todavía. El monarca elegido, que no trasmite el poder a sus descendientes, no tendrá valor para hacer justicia tratándose de poderosos si quebrantan la ley, sobre todo con castigo capital u otro corporal, temiendo que sur-

[12] *Rhet.*, l. 1, c. 8; 1366 a 12.
[13] Cic., *De officiis*, I, 8, 26.

jan de ahí para sus propios herederos, que acaso no llegarán al poder, odios, o graves enemistades e injusticias. Todo lo cual no será motivo de vacilación para el monarca que sucede hereditariamente, por lo que con seguridad y sin detenerse a medio camino ejercitará la justicia en cualesquiera trasgresores de las leyes.

§ 9. Más. Es tanto más perfecto el modo de constituir el monarca cuando por más gentes se hace, en más regiones y por más tiempo, porque lo más natural es más perfecto, y más natural es lo que se hace en más casos. *La naturaleza de las cosas es la que existe en más casos y por mayor tiempo,* como se escribió en el 4.° del *Del cielo y del mundo,* y en el 2.° de la *Física* [14], y es manifiesto por inducción. Y así se contrapone el modo de constituir el monarca por sucesión hereditaria al modo de tomar siempre por nueva elección al futuro; lo muestra la inducción, como en las más de las monarquías, de las regiones y de los pueblos, y como lo ponen de manifiesto los hechos narrados por los historiadores en el curso de los tiempos.

§ 10. Finalmente, porque el gobierno del monarca por sucesión hereditaria es más semejante al régimen o al gobierno del universo, habiendo en éste uno solo que manda inmutablemente, como en el 12.° de la *Filosofía [Met].* cap. final: *Un solo gobernante, porque los seres no quieren ser mal ordenados* [15]. Así parece que ocurre cuando el hijo sucede en el gobierno al padre, por la unidad de sangre y porque el padre es considerado casi como la misma persona que el hijo.

§ 11. De las conclusiones nuestras en el cap. XIV de esta Parte, llegábamos a la convicción de que conviene que todo futuro monarca sea prudente y bueno por su virtud moral, principalmente la justicia, y que de alguna manera sobresalga por encima de los demás ciudadanos. Y juntando con esto y admitiendo lo que dijimos en el cap. IX

[14] *De coelo et mundo,* l. 3, c. 2; 301 a 8; *Phys.,* l. 2, c. 1; 198 b 35 s.
[15] *Met.,* l. 12, c. 10; 1076 a 3.

de esta Parte, párrafo 10, sobre la diversidad de inclinaciones y disposiciones en las distintas naciones y regiones respecto de la variedad de regímenes, opino que hay que creer mejor, absolutamente hablando, para la república, para la suficiencia de vida, establecer todo monarca futuro por nueva elección, que tomarlo por sucesión hereditaria. Porque según este modo que dijimos mejor de instituir el monarca, siempre, o con muy raras excepciones, se podrá tener el mejor monarca posible, o al menos, suficiente o perfecto. Porque por la elección hecha por el legislador humano se busca y se consigue casi siempre, o con raras excepciones, el bien común de los ciudadanos, como se mostró en el cap. XIII de esta Parte, del cual bien común lo más grande es el monarca suficiente, como lo enseña la experiencia y por la razón lo hemos demostrado en el cap. XIV de esta Parte. Y tal no lo puede dar con certeza el nacimiento y la herencia, las más de las veces fortuita, como es manifiesto por inducción de los reinos que toman sus monarcas de esta manera.

§ 12. Más. Todo lo bueno absolutamente requerido en el monarca que da la sucesión hereditaria o por nacimiento, lo dará casi siempre la elección, pero no a la inversa. Porque bien puede la multitud civil, por medio de la elección, tomar para gobernante al heredero y sucesor del anterior monarca, si es virtuoso y prudente; que si no es así dispuesto, la nueva elección dará otro virtuoso y prudente, que la sucesión hereditaria no pudo dar.

§ 13. Todavía. Cara a la nueva elección de monarca futuro, el presente se hará más diligente para la común custodia civil de las personas y de las cosas; primero, por su virtud, pues le suponemos tal por la elección, luego, por el temor de ser censurado por el nuevo monarca y, finalmente, para merecer una elección futura para sus sucesores. Por lo cual los procurará tener más disciplinados y virtuosos y los mismos, mirando a esto, se aplicarán con mayor empeño a la virtud y a sus tareas. De donde es verosímil que saliendo semejantes a su padre por la virtud y por los méritos de éste y por la obediencia a la que se han acostumbrado, cuando llegare el momento de la su-

cesión, siendo tales, serán tomados para el gobierno por una nueva elección. Es opinión que citamos del filósofo en este punto, en el 1.°, 2.°, 3.° y 7.° de la *Política*, caps. 9.° y 8.°, 2.° y 9.°, y el 12.° [16].

§ 14. Intentamos ahora resolver los argumentos en contrario. A lo primero que se aducía, que el monarca por sucesión hereditaria cuidará más del bien común o de la república como propia y hereditaria, diremos: que esto lo hará más el monarca designado siempre por elección, porque de éste consta que será, lo más ordinario, prudente y bueno, como es manifiesto por inducción. Porque si la sucesión da como fruto un sujeto virtuoso, puede siempre la elección tomarle, aunque no a la inversa. Porque éste, obrando según su virtud personal y civil, mirando al mejor fin en esta vida, a saber, la obra de la virtud, y mirando también, consiguientemente, hacia fuera, a granjearse honor y estimación para sí y para su memoria y la de su descendencia, igual o más cuidará de la república o del bien común que el monarca hereditario, el cual, previendo que su descendiente ocupará el poder aun sin ser virtuoso, las más de las veces no atenderá a tales cosas y temerá menos la sanción propia si hubiere delinquido.

§ 15. Y lo que se añadía, que el monarca hereditario gobernará menos despóticamente que aquel que accede al poder por nueva elección, hay que negarlo. Porque el despotismo en aquel que ha de gobernar proviene de la imprudencia o de la malicia o de ambas cosas, y añade a esto, sobre todo cuando uno espera poder hacer el mal impunemente. Ahora bien, el encumbrado a monarca por elección por la mayor parte es más prudente y mejor que aquel que sube por sucesión hereditaria, por lo cual se guardará más a sí mismo del mal por la virtud. Y también porque podrá hacer el mal menos impunemente y más fácilmente ser sancionado que aquel que tiene asegurada la sucesión en su descendencia. El ejemplo que se aduce

[16] *Polit.*, l. 1, c. 12; 1259 b 10; l. 2, c. 11; 1272 b 35; l. 3, c. 4; 1277 a 14-15; 1285 b 37; l. 7, c. 14; 1332 b 12.

de los nuevamente enriquecidos, no parece oponerse en nada a la razón nuestra. Porque el fausto y el menosprecio de los otros les acaece a los nuevos ricos ignorantes y perversos una vez que tienen en su mano el instrumento para ello, a saber, la abundancia de riquezas, con las cuales llevan a cabo su obra según su malicia, bien que las riquezas, por su naturaleza, están destinadas más al bien y a la suficiencia de esta vida presente que a sus contrarios, como abiertamente se dice en el 1.° de la *Política*, caps. 6.°, 7.° y 8.° [17]; igual el poder político. De donde entrando en acción estos varones prudentes y virtuosos, cuales lo más frecuentemente proporcionará la elección nueva, más que la sucesión por nacimiento, no se seguirá de ahí el despotismo ni el fausto, sino obras laudables que no pudo realizar el hombre virtuoso mientras le faltaron aquellos instrumentos. Parece al pronto que hay que conceder a nuestros oponentes que la multitud sometida padecerá el despotismo del primer elegido, aun si lo es con su descendencia. Porque habiendo sido elegido nuevamente, no obtuvo el principado de sus progenitores y por ello, según el razonamiento del que disputa, caerá él en el fausto y en el desprecio de los súbditos, por la novedad de la cosa, igual que les ocurre a los nuevos ricos. Pero justamente lo opuesto debe decir el objetante en línea de verdad, pues por la excelente virtud de ese primer elegido, o por el beneficio dispensado por él a la multitud restante, se les concede a sus descendientes el poder político como virtuosos por razón de aquél; por tanto virtuoso él más. *Porque siempre*, según el dicho del sabio gentil, *por lo que algo es tal, aquello más.*

§ 16. Por lo que se aducía sobre la obediencia de la multitud sometida, bien que es cosa de tener en cuenta entre todas de un modo singular, nada nos fuerza a conceder que el futuro monarca nuevamente elegido sea menos digno de respeto que el que se toma por sucesión he-

[17] *Polit.*, l. 1, c. 8; 1256 a 1; l. 1, c. 9; 1256 b 40; l. 1, c. 10; 1258 a 27; l. 1, c. 11; 1258 b 32.

reditaria. Porque aunque con la costumbre se corrobore la obediencia, vemos, sin embargo, que de la novedad surge una mayor admiración y reverencia, principalmente cuando por elección es tomado un príncipe de otra región o provincia. Y también porque la costumbre de la obediencia se refiere absolutamente a la ley y al gobierno y sólo relativamente a la persona del gobernante. Por donde vemos que todos respetan siempre en su intención y con la obra al principado y a las leyes, aunque en su interior, por su incompetencia, desprecien a la persona gobernante, pero no a la inversa. Por lo cual, dado que en todas partes la multitud sumisa está normalmente acostumbrada a obedecer al gobierno y a las leyes, no daña tanto el cambio de la persona gobernante por vía familiar, cuanto aprovecha su suficiencia mediante una nueva elección, por respeto al cual gobernante, en razón de su virtud, crece la obediencia al principado y a las leyes. Un ejemplo de que es suficiente la obediencia que se guarda al gobierno y a las leyes lo vemos en la organización eclesiástica en torno al Papa romano. Porque a él la multitud sumisa casi siempre le guarda la obediencia debida y aun mayor de la debida. La causa de ello la consignaremos en el cap. I de la Segunda Parte, párrafo 1. En razón de esa excesiva obediencia ocurre ser alguna vez el gobierno despótico a causa de la prevista impunidad, como vemos que ha acontecido con algunos obispos ya dichos. Y lo que dijo Aristóteles en el 2.° de la *Política: No le valdrá tanto el cambiar,* etc. [18], tiene ante los ojos los casos en que por cualquier razón, aun leve, pretenden mudar las leyes o el príncipe.

§ 17. Las palabras de Aristóteles, 3.° de la *Política,* cap. 9.°: *Se da un linaje excelente en virtud o en buenas obras para la restante multitud, de modo que se hace digno de gobernar y de no ser gobernado* [19], demos que sea verdad en algún lugar y en algún tiempo, pero cierto que

[18] *Polit.*, l. 2, c. 8; 1296 a 17.
[19] *Polit.*, l. 3, c. 17; 1288 a 15.

no se da frecuentemente en todas partes. De donde Aristóteles en el 2.° de la *Retórica,* cap. 2.°: *De bien nacidos es no degenerar de la naturaleza. Esto no ocurre por la mayor parte en los nobles, sino que salen entre ellos muchos de un deleznable valor. Hay una cierta fertilidad en las estirpes de varones como la que encontramos por las regiones y, a veces, si la raza es buena, se producen por algún tiempo varones fuera de serie,* es decir, de extraordinaria virtud, *y luego de nuevo se detienen,* es decir, fallan. *Algunos bien nacidos degeneran en costumbres depravadas como los descendientes de Alcibíades y Dionisio el Viejo* [20], es decir, degeneraron los descendientes de Alcibíades y Dionisio el Viejo, tan ilustres ellos. Por ello hay que decir que sólo por el tiempo que dure la fertilidad de esa nobleza y parezca conveniente al legislador, se tomará y se constituirá gobernante de esa sola familia, pero se tomará por elección el nuevo monarca cuando faltare el anterior, para que, aun dentro de esa familia, se escoja el mejor. Porque no se puede predecir qué tales vayan a ser los que nacerán después, particularmente el primero de ellos que es el que suelen tomar para monarca en todas partes cuando es por sucesión familiar.

Además, porque aunque tal familia de varones ilustres se haya dado en algunas provincias y particularmente a los principios, por haber pocos hombres prudentes y virtuosos entre los elegidos y los electores, sin embargo, no siempre vemos que ocurra así; más aún, llegada a su agotamiento una comunidad como la de los romanos, se ve claro que debe ser asumido para gobernar un gobernante mediante una nueva elección, como regla de proceder más cierta y perfecta. Porque aunque en algunas y aun en las más regiones parezca conveniente tomar para el gobierno por la sucesión familiar, no por ello esta manera de institución es más perfecta que la que se hace cada vez por una nueva elección; como ni el hábito artesanal, aunque

[20] *Rhet.*, l. 2, c. 15; 1390 b 23.

se dé en muchas regiones e individuos, es más perfecto que el del médico.

§ 18. Concedida aquella proposición, que es con frecuencia más inclinado a la virtud y se conduce con mejores costumbres aquel que trae su origen de padres virtuosos, hay que decir que esto lo puede dar la nueva elección para tomar el monarca más que la sucesión hereditaria, porque no sólo da uno inclinado a la prudencia y a la virtud, como la da la sucesión familiar, sino que da uno ya perfecto y de conducta virtuosa en acto; y es mejor tomar a un tal por gobernante, cual en potencia y en el obrar actual no suele tan frecuentemente mostrarlo la sucesión familiar.

§ 19. Y lo que adujimos contra el sistema de elección nueva como motivo especial de temor y de precaución, a saber, la dificultad que proviene de la carencia de varones virtuosos de entre los que solamente había de hacerse la elección, y aún más que esto, su posible desavenencia, de la que a la comunidad política o a la ciudad amenazaría el peligro de cisma, y aun todavía, la posibilidad de una perversa disposición, puestos en la cual, por la razón que fuera, podrían de común acuerdo elegir ellos o la parte prevalente a un gobernante perverso, hay que decir que aquella elección por la cual se toma para gobernante a alguien con toda su posteridad con sucesión, adolece de la primera dificultad de las dichas y con más razón que la elección reiterada para cada monarca, porque en el comienzo de la vida política es menor el número de varones prudentes, y de esa debilidad, de ocurrir un error en el elegir, se seguiría un gran daño a la comunidad política, porque es más duradero. Y lo que se aduce de la sospecha del peligro de cisma, aunque es la objeción a la que más hay que atender, no fuerza a pensar que la elección nueva del futuro monarca sea menos ventajosa que la que se hace de una vez para un gobernante con toda su posteridad, porque la elección se hace siempre mirando al bien común, que, las más de las veces y casi siempre, lo quiere y lo busca el legislador humano, como se mostró en el cap. XIII de esta Parte; a él también pertenece la autoridad de esta elección, como quedó asentado en el cap. XII de esta Parte y en el capítulo precedente. Concedamos al objetante que tal elección pertenece sólo a los prudentes y virtuosos. No es verosímil ni verdadero que vayan a discrepar en muchas cosas, porque son prudentes, ni que se vayan a corromper en sus sentimientos, porque son virtuosos, que era la tercera dificultad aducida.

Y tocante al ejemplo que adujimos del imperio romano y la dificultad que sufre por la elección siempre nueva para cada nuevo monarca futuro, hay que decir que la dificultad no proviene de esta elección como de su causa propia, sino que proviene de la malicia, de la ignorancia o de las dos cosas de algunos que impiden la elección y el acceso del príncipe susodicho; de lo cual aquí hablamos de paso, porque de ello y de sus acciones y de qué modo se condujeron, se conducen y se conducirían y por qué causa, se dirá más en detalle en el cap. XIX de esta Parte y en los caps. XXIII, XXIV, XXV y XXVI de la Segunda Parte.

§ 20. Y lo que fue una objeción, a saber, que el monarca que sucede hereditariamente más fácil y más seguramente es dirigido por el consejo de otros que el nuevamente elegido, tiene pocos visos de verdad. Porque si el monarca es de costumbres pervertidas, no deberán los consejeros aconsejarle según su talante y apetito, sino más bien lo opuesto a ello. Pero supuesto que tengamos un monarca cual hemos dicho que conviene a la vida política en las hipótesis y probaciones que hemos desarrollado, los consejeros prudentes y virtuosos, que presupone con nosotros nuestro adversario, deben aconsejarle mirando a la comunidad política, o sea, al bien común. Más aún, se dirá que es quizá más conveniente que ignoren su talante, no vayan a aconsejarle según su gusto ilícito por granjearse su gracia o su favor, sino que le aconsejen lo verdadero y lo útil común. Esto lo saben bastante los que tienen prudencia política; por lo que no hace al caso el talante cualquiera que sea; pues se le debe siempre aconsejar lo más conveniente para la vida política.

También, demos que ayuda algo a los consejeros cono-

cer las disposiciones y talante del monarca, para dirigirle más acertadamente; se ha de decir, no obstante, que no tanto cuanto la certeza de tener casi siempre un monarca prudente y virtuoso, a cuyo carácter también habrá que atender para dirigir con el consejo, lo que por eso mismo podrá conocer suficientemente todo consejero prudente a través de su mismo oficio de dirigir y aconsejar. Y un tal hombre lo da con más certeza una elección nueva que la sucesión por nacimiento, como dijimos muchas veces. De donde también habrá que advertir que los que asisten y aconsejan a un monarca por sucesión hereditaria, a veces, pervertido, más lo llevan por el gusto y menos se atreven a increparlo y a intentar su corrección, porque vendrá al gobierno su descendiente. Y lo que dice Aristóteles en el 1.° de la *Retórica: El carácter de cada uno es lo más sensible a la persuasión* [21], puede concederse como verdadero. Lo que cada uno desea según su carácter e inclinación, más ardorosa y fácilmente lo cree al que se lo persuade. Pero si desea algo malo, como dijimos, en ningún modo debe aconsejársele. Todavía, lo que no hay que pasar en silencio y vemos que ocurre frecuentemente, el monarca, si no es virtuoso, seguirá más los consejos de los depravados que el de los virtuosos, por lo cual, dado que será más ciertamente virtuoso, se tomará por elección.

§ 21. Lo que se aduce que por la sucesión del monarca hereditario se quita más la ambición de los ciudadanos, la temeridad o presunción y ambición indebida del principado, hay que decir que no sólo se les quita lo indebido, sino también lo que, según razón, se les debe, de donde se da ocasión de urdir una sedición. Porque viendo muchos de los ciudadanos que los gobiernan monarcas frecuentemente menos dignos en virtud y que son ellos permanentemente excluidos del gobierno, o que no tienen ocasión ni tiempo para adquirir las virtudes que les hagan dignos del gobierno, o, aplicándose asiduamente a ello, son privados del gobierno alguna vez merecido, justamente

[21] *Rhet.*, l. 1, c. 8; 1366 a 12.

promueven una sedición, la cual no intentarían promover si esperaran poder por elección a su debido tiempo acceder al gobierno. Más aún, siendo prudentes y virtuosos no tramarán una sedición si no media una grave injusticia. Y ésta no se la infligirá el legislador o el gobernante virtuoso, tal como, según hemos dicho, será el que es tomado por nueva elección. Porque con grande empeño mira el gobernante virtuoso y el legislador a lo que es justo, como se ha dicho en el cap. XIII y en el XIV de esta Parte. Y lo que dijo el objetante, *que sería ambición o presunción en los ciudadanos el apetecer el gobierno,* no es exacto, porque desear a su debido tiempo el poder en el virtuoso y el benemérito, no es ambición, ni soberbia ni presunción, sino obra de la magnanimidad y de la virtud política. Por lo cual Aristóteles en el 4.° de la *Ética* [22] asegura que el magnánimo, sin inconvenientes y sin contrariar a la virtud, apetece los grandes honores. Y lo que dijo Tulio en el *De los deberes,* libro 1.°, *que es penoso que en las grandes almas* [23], etc., si es verdadero, es cuando se desean esas cosas indebidamente en cantidad, en calidad o de otros modos fuera de la regla y norma de la razón.

§ 22. Y lo que después de esto se aducía, que el monarca que no trasmite el poder a los herederos no se atreverá a hacer justicia o castigar a los poderosos, al menos en sus personas con el último suplicio, por temer que sus rencores caigan sobre sus propios hijos, hay que decir que no habrá tal temor, por haber sido elegido el de ánimo fuerte. Y porque los poderosos sancionados, si sufrieron según la ley y por sus deméritos, o no concebirán odio al monarca y sus hijos, o será mitigado sin afán de venganza. Pues saben que la justicia había de hacerse, o por aquél o por otro gobernante. Y si lo concibieron con ánimo de venganza por su malicia o por ignorancia o por ambas cosas, no osarán llegar hasta la venganza por temor

[22] *Eth. Nic.*, l. 4, c. 3; 1123 a 34 s.
[23] Cic., *De officiis*, 1, 8, 26.

del legislador y del otro gobernante, pues sospecharán con toda probabilidad que lo mismo que por el predecesor serán por él castigados.

§ 23. Y a aquel litigioso argumento que en muchas regiones y por mucho tiempo se toma, como es patente, el monarca por sucesión familiar, hay que decir que no es verdad en cuanto a lo de por mucho tiempo. Pero demos que así sea como el contrincante sostiene. Mas lo que añade que el gobierno es más natural y más perfecto que el otro, lo negamos. Y cuando aduce el testimonio de Aristóteles del libro 3.° del *Del cielo y el mundo,* y del 2.° de la *Física,* que *la naturaleza de la cosa parece estar en lo que se da en más casos y por más tiempo* [24], hay que decir que sí es verdad dentro de la misma especie, que ese tal ente es más natural que su privación o falta, pero que no es más natural ni más perfecto que cualquiera otra cosa de diversa especie [25], porque así sería más perfecto el artesano que el filósofo metafísico y el arte fabril más perfecto que la primera filosofía u otra ciencia especulativa cualquiera; lo cual, como dijimos [26], no es ni necesario ni verdadero. Ahora bien, la monarquía siempre nuevamente elegida no es privación del sucesor hereditario, ni a la inversa, sino especies entre sí diversas, incompatibles al mismo tiempo en el mismo sujeto respecto de la misma multitud o comunidad de súbditos. Y acaso hay otros pecados de forma en la proposición dicha, que los dejamos al que lo considere y omitimos por abreviar el discurso.

§ 24. A lo que, lo último de todo, se nos objetaba, que el monarca elegido con toda su posteridad es mejor por su semejanza con la unidad del rey del universo, hay que decir que no hay que atender tanto a esta semejanza de la unidad, bastante equívoca por lo demás, cuanto hay que tener en cuenta la conformidad de la perfección con respecto al alma o hábito del alma. Porque ésta es la principal causa por la cual debe ser uno tomado para el mando, no la semejanza de la estirpe, según la cual sólo se atiende a la unidad de la disposición corporal de por sí, y no al hábito del alma, por la cual a alguien se le debe el gobierno. Atendiendo a esta unidad de perfección o semejanza, más se conforma y más veces a su predecesor monarca virtuoso, el elegido individualmente por lo que es él mismo, que el sucesor hereditario por la sola pertenencia a una familia y en atención a la elección de otro, como ha quedado claro por lo dicho anteriormente.

[24] Ver *supra, D.P.*, I, 16, 9.
[25] Ver *supra, D.P.*, I, 16, 17.
[26] Ver *supra, ibid.*

§ 25. Ocurren y ocurrirán sin duda muchas instancias para lo mejor y lo peor al que para mientes en las particularidades de la vida política; las más dignas de atención las hemos tocado en las anteriores consideraciones.

Baste, pues, el camino recorrido a propósito del mejor modo de instituir el monarca.

CAPITULO XVII

DE LA UNIDAD NUMERICA DEL SUPREMO PRINCIPADO DE LA CIUDAD O DEL REINO Y SU NECESIDAD; DE DONDE TAMBIEN APARECE LA UNIDAD NUMERICA DE LA CIUDAD O DEL REINO Y LA UNIDAD NUMERICA DE CADA UNA DE LAS PARTES PRINCIPALES U OFICIOS DE LA CIUDAD O DEL REINO

Después de lo anterior hemos de tratar de la unidad del gobernante o del gobierno; y entrando en la cuestión, diremos que en la ciudad única o en el reino único conviene que haya un único poder y, si muchos en número y especie, como parece que es conveniente en las grandes ciudades y máxime en el reino tomado según la primera significación, conviene que entre ellos haya uno único en número por encima de todos, al cual y por el cual todos los demás se reduzcan y regulen, y los fallos que en ellos haya sean igualmente corregidos por el mismo.

§ 2. Y este poder, el supremo, digo que ha de ser de necesidad numéricamente uno, no muchos, si ha de dis-

ponerse el reino o la ciudad rectamente. Y lo mismo digo del gobernante en cuanto tal, no ciertamente un gobernante único en número, según el supuesto de la especie humana, sino según el oficio. Porque hay un cierto poder único en número supremo y bien templado, en el cual gobiernan más de un hombre, como en la aristocracia y en la república, de las que dijimos en el cap. VIII de esta Parte. Pero estos muchos constituyen un único poder en cuanto al oficio, sentencia o precepto; porque ninguna de tales acciones puede emanar de alguno de ellos por separado, sino por común decisión y consenso de ellos o de la parte prevalente según las leyes establecidas en estas cosas. Y por tal unidad numérica de la acción, así emanada de ellos, es y se dice un poder numéricamente uno, ya sea regido por un hombre, ya por muchos. Y tal unidad de acciones no se requiere en ningún otro de los restantes oficios o partes de la ciudad. Porque en cada uno de ellos pueden y deben provenir muchas acciones semejantes o de diversa especie de diversos sujetos por separado. Más aún, sería tal unidad de acciones en aquellas cosas intolerable y nociva para la comunidad y para los particulares.

§ 3. Así entendida la unidad numérica del poder y del gobernante, queremos demostrar que en la ciudad o el reino, o hay un único poder gobernante, o, si muchos, el supremo de todos es único en número, no muchos. Y esto lo mostramos primero así; porque si hubiera muchos poderes en la ciudad o el reino y no estuvieran reducidos o subordinados a uno supremo, fallaría el juicio, el precepto y la ejecución de lo conveniente y de lo justo, y de estas cosas, por la impunidad de las injusticias, vendría la lucha entre los hombres y la disolución y ruina finalmente de la ciudad. Pero esta consecuencia es un inconveniente que hay a todo trance que evitar, el cual puede con evidencia demostrarse que es la consecuencia de aquel antecedente dado, a saber, la pluralidad de los gobiernos. Primero, ciertamente, porque no puede juzgarse de modo razonable a los trasgresores de las leyes, si no son citados ante el gobernante para el examen de los cargos y descargos en cuestión. Pero supuesta la pluralidad de gobiernos no reducida a uno único supremo, como lo entiende el objetante, nadie podrá suficientemente comparecer ante el gobernante. Porque demos que, como ocurre con frecuencia, alguien, para responder de alguna trasgresión de la ley, sea citado por varios gobiernos no coordinados entre sí y al mismo tiempo; pues con igual razón puede uno de ellos citar al reo que los otros; y con la misma razón el citado, para no ser tenido por contumaz, está obligado a responder ante uno de los gobernantes, del mismo modo que ante el otro, o los otros gobernantes si son más de dos. Con lo que, o al mismo tiempo se presentará ante todos, o ante ninguno, o ante uno de ellos y no ante el otro o los otros. Ante todos, a la vez en el mismo tiempo, no, porque es imposible, por naturaleza y por arte, pues el mismo cuerpo no puede estar al mismo tiempo en diversos lugares o hablar o responder a muchos que le interrogan quizá sobre cosas diversas. Y aun concediendo, aunque imposible, que compareciera ante varios gobernantes y que al mismo tiempo callara y respondiera a diversas cosas; pero de uno de ellos, por el mismo crimen, sería condenado y de otro quizá absuelto, o condenado por los dos pero con diversa pena. Por lo que se vería obligado y no obligado, obligado a la sanción, o si obligado, en un grado y en otro, mayor o menor, y así en tal grado y no en tal grado. De donde, o cargará con los contradictorios en su cumplimiento, o no cumplirá nada. Porque con igual razón debe observar el precepto de uno y de otro gobernante. No hay más razón para comparecer ante uno que ante otro u otros. Pero si comparece ante uno desestimando a los demás y de aquél acaso recibe la absolución de culpa y pena civil, de los otros será condenado por contumacia. Así, el llamado o citado no podrá convenientemente comparecer ante todos al mismo tiempo, ni ante uno sí, ante otro no. El resultado será que no tenga que comparecer ante ninguno de los gobernantes llamado o citado, y no podrá hacerse justicia en él. Es, pues, imposible para la ciudad o el reino la pluralidad de tales gobiernos no subordinados entre sí, si se ha de mirar por lo civilmente justo y útil.

§ 4. Todavía. En la hipótesis de la pluralidad de poderes toda la común utilidad quedaría maltrecha. Porque como los gobernantes con frecuencia han de convocar la asamblea, principalmente de los que gozan de tiempo libre para inquirir y acordar lo útil común y para obviar los infortunios y peligros amenazantes, como de los que querrán oprimir la libertad común desde dentro o desde fuera, por estos motivos habrán de reunirse los ciudadanos o los súbditos bajo el mandato, en el lugar y hora determinada por uno de los gobernantes, y por la misma razón bajo el mandato, en el lugar y hora determinada por el otro gobernante; y si la hora es la misma, los lugares pueden ser distintos. Y también, lo que puede proponer uno de los gobernantes, será quizá diverso de lo que quiere el otro, siendo, como parece claro, imposible estar al mismo tiempo en diferentes sitios, o proponerse simultáneamente diversos objetivos.

§ 5. Además, se seguirá de aquí división y oposición, lucha y escisión de los ciudadanos entre sí y, al fin, la ruina de la ciudad, decantándose unos por la obediencia a uno de los gobiernos y otros al otro, y entre los gobernantes, por la rivalidad de sobreponerse uno al otro, y entre los gobiernos y los ciudadanos, resistiéndose éstos a obedecer. Y todavía, disintiendo los gobiernos o enfrentados entre sí, sin un juez árbitro superior, se producirán los escándalos mencionados.

§ 6. Todavía. Supuesta esa pluralidad habría allí algo vano y superfluo de lo más importante según la razón y el arte. Pues por medio de un solo gobierno, o único supremo, se obtendrá perfectamente lo que de civil utilidad se obtiene por muchos, sin los males que acarrea la pluralidad.

§ 7. Todavía. Supuesta así esa pluralidad, ningún reino o ciudad será una. Porque éstos son y se dicen uno por la unidad del gobierno, al cual y por el cual todas las demás partes de la ciudad se ordenan, como aparecerá también de lo que a continuación diremos. Y también, no habrá un orden entre las partes de la ciudad o del reino, si no se ordenan a una primera, pues no se sentirán obligadas a someterse a ninguno, como claramente aparece de las anteriores razones, y reinará la confusión entre ellas y en toda la ciudad. Porque cada uno elegirá para sí el oficio que le venga en gana, uno o muchos, faltando quien ponga orden, los regule y distribuya. Tantos inconvenientes se seguirán que no sería fácil ni posible enumerarlos [1].

§ 8. Todavía. Como en el compuesto animal el primer imperante y motor de él, con el movimiento que es según el lugar, es uno, como aparece en el libro *De los movimientos de los animales*, pues si fueran muchos estos principios motores e imperaran contrarios o diversos movimientos al mismo tiempo, el animal por necesidad sería llevado en direcciones contrarias o se pararía del todo y carecería de aquellas cosas que necesita o le son convenientes y busca moviéndose, así en la ciudad bien ordenada, que se conduce según su naturaleza análogamente como un animal bien formado, según dijimos en el XV de esta Parte. Y por ello, como en el animal sería vana y nociva una pluralidad de tales principios, de igual modo habrá que pensar firmemente tratándose de la ciudad. Y lo mismo verá el que quiera considerar el primer principio de la alteración en el animal, igual que el principio motor local, y semejantemente en todo el orden de motores y movidos [2]. Pero pasamos por alto estas cosas, pues pertenecen a la ciencia de lo natural, y bastante es lo dicho sobre ello para la presente consideración.

§ 9. Todavía. Porque *el arte, hablando generalmente, en unas cosas completa lo que la naturaleza no puede realizar, y en otras la imita*, como se escribe en el 2.° de la *Física* [3], y en la naturaleza de las cosas hay un único primer principio, no muchos, porque *los seres no quieren ser dispuestos malamente*, como se tiene en el 12.° de la *Filosofía Primera* [4]; uno único numéricamente será, pues,

[1] *De motibus animalium*, I, 698 a 15; 702 a 21 ss.
[2] *Ibid.*, 700 a 26 s.
[3] *Phys.*, l. 2, c. 8; 199 a 16.
[4] *Met.*, l. 12, c. 10; 1076 a 3.

el primer principado instituido según la razón y según el arte por los hombres. Las razones expuestas hacen verlo así, pero oportuno y necesario es verlo también por la experiencia y el buen sentido común. Porque en el lugar o provincia o reunión de los hombres, donde, como dijimos, falta la unidad del principado, es imposible que las cosas anden a derechas, como en el reino de los romanos a casi todos es evidente, y se mostraba de algún modo en las palabras introductorias.

§ 10. Pero si convenga a la universalidad de los que viven una vida civil en todo el orbe tener un principado supremo único en número, o si convenga por un determinado tiempo que haya diversos principados en las diversas regiones del mundo, separadas casi necesariamente por razón de los lugares, y sobre todo muy distantes entre sí por la incomunicación de la lengua y costumbres, y acaso interviniendo para esto una causa motora de origen celestial, para que no sea excesiva la propagación de los hombres, es asunto de una disquisición racional, aunque ajena a nuestro intento presente. Parecería, en efecto, a alguno quizá que la naturaleza, por medio de guerras y epidemias, ha moderado la propagación de los hombres y de los otros animales a fin de que la tierra sea suficiente para su sustentación, en lo que se basarían sobre todo los que sostienen una generación eterna.

§ 11. Pero volviendo a nuestro propósito, digamos que de lo dicho ya aparece de algún modo en qué consiste la unidad numérica de la ciudad o del reino, que esta unidad es unidad de orden, no absolutamente unidad, sino una cierta pluralidad de algunos que se dice una o de los que se dicen uno numéricamente, no por ser formalmente uno en virtud de alguna forma, sino que se dicen y son verdaderamente uno en número con respecto a un principio, al cual y por el cual se ordenan y gobiernan. Porque la ciudad o el reino no es de unos por razón de alguna forma natural, como de composición o mezcla, pues sus partes u oficios y los sujetos de estas partes, o las partes mismas, son muchas en acto y distintas entre sí formalmente en el número, porque lo son en cuanto al lugar y

en los sujetos de ellas. De donde ni son uno por virtud de algo uno inherente a ellas formalmente, ni por algo que las toque o las contenga como un muro. Porque Roma con Maguncia y otras comunidades son un único reino o un imperio numéricamente, pero no por otra razón, sino porque cada una de ellas está ordenada por la voluntad a un único principado supremo. De parecido modo se dice también un mundo, y no muchos mundos, no por virtud de alguna forma numéricamente una formalmente inherente a todos los entes, sino por la unidad numérica del primer ente se dicen todos los entes un mundo numéricamente uno, porque cada uno tiene naturalmente su tendencia y su dependencia respecto del ente primero. De donde la predicación con la que todos los seres se dicen un mundo numéricamente uno, no es formalmente de una unidad numérica existente en todos ellos, ni de algún universal dicho uno por su unidad, sino una pluralidad de muchos dicha uno por la referencia a uno y por ese uno. Así los hombres de una ciudad o provincia se dicen una unidad o un reino por su referencia voluntaria a un principado numéricamente uno.

§ 12. No son, sin embargo, numéricamente una parte de la ciudad por ser todas un reino o ciudad una en número; pues aunque todas quieren un gobierno único por lo que se dicen una ciudad y un gobierno, sin embargo, se refieren a éste uno según la institución peculiar de cada una, activa y pasiva; lo cual no es otra cosa que haber recibido del gobernante un cometido diverso, por el cual cometido diferenciado se organizan en oficios para diversas funciones. De esa diversad de cometidos proceden formalmente las diversas partes u oficios de la ciudad. Y se dice cada oficio numéricamente uno, o cada parte de la ciudad una en número, no obstante la pluralidad numérica de sus sujetos, ni precisamente por haber en ellos inherente algo numéricamente uno, sino por estar referidos a un precepto o encargo activo del gobernante según la determinación de la ley.

§ 13. De lo que se ha dicho en el capítulo 9.° y en los capítulos XII, XIII y XV de esta Parte puede colegirse con

evidente demostración que a ninguna persona singular, de cualquier dignidad o estado que sea, ni a ningún grupo, le corresponde el gobierno o jurisdicción coactiva sobre cualquiera en este mundo, sin que le haya sido conferida esta autoridad por el legislador divino o humano.

Sobre cuál deba ser, pues, la unidad del principado, y con ello, cuál la unidad numérica de la ciudad o del reino, por qué se diga y sea una en número cada cosa de éstas y también sobre la unidad numérica y específica de las partes u oficios de la ciudad y de su orden, distinción y mutua separación, baste lo dicho.

CAPITULO XVIII

DE LA CORRECCION DEL PRINCIPE Y POR QUE CAUSAS, COMO Y POR QUIENES DEBE SER CASTIGADO SI ES TRASGRESOR DE LA LEY

Hemos dicho en lo que precede que las correcciones o totales cambios de los gobernantes pertenecen al legislador igual que la institución de ellos. En lo cual alguien podría dudar si es conveniente sancionarlos por un juicio y un poder coactivo. Y si se ha de hacer, si por cualesquiera abusos o por algunos sí y por otros no. También a quién o a quiénes pertenezca hacer tales juicios y cumplir las sentencias de los juicios con poder coactivo, habiendo dicho anteriormente que a solos los gobernantes corresponde el dictar las sentencias civiles y castigar a los trasgresores de las leyes con poder coactivo.

§ 2. Digamos que el príncipe, por su acción según la ley y la autoridad a él otorgada, es la regla y la medida de cualquier acto civil, como el corazón en el animal, según se ha mostrado en el XV de esta Parte. Si el príncipe no recibiera otra forma que la de la ley, la autoridad y el deseo de obrar en consecuencia, nunca realizaría una acción sancionable o medida por otra cosa. Y así, tanto él como su acción, de tal manera sería la medida de cualquier acto civil de los demás, que nunca se mediría por otros. Como el corazón bien formado en el animal, el cual, al no recibir otra forma que le incline a una acción contraria a la acción que proviene de su forma y calor natural, siempre realiza la acción que conviene naturalmente y nunca la contraria, por lo cual, de tal manera regula y mide con su influencia y acción las otras partes del animal, que nunca es regulado por éstas ni recibe su influencia.

§ 3. Pero como el príncipe, por ser hombre, tiene su entendimiento y su apetito capaces de recibir otras formas, como, por ejemplo, una falsa apreciación o un deseo perverso, o ambas cosas, en fuerza de las cuales ocurre que él obre de modo contrario a lo que prescribe la ley, por ello el príncipe respecto de esas acciones se hace mensurable por otro que tenga autoridad de medir y regular según la ley a él o a sus acciones transgresoras de la ley; de otro modo todo gobernante se tornaría despótico y la vida civil servil e insuficiente. Lo que es un inconveniente que hay que evitar, como se deduce de lo que hemos expuesto en el V y XI de esta Parte.

Pero el juicio, el precepto y la ejecución de cualquier corrección del príncipe, según su demérito o trasgresión, debe hacerse por el legislador o por alguno o algunos constituidos en autoridad para ello por el legislador, como demostramos en el XII y XV de esta Parte. Conviene también por algún tiempo suspender el oficio del príncipe que ha de ser sancionado, por respeto, sobre todo, a aquel o a aquellos que deberán juzgar su trasgresión, no sea que por la pluralidad del gobierno se produzca en la comunidad un cisma, algarada o lucha, y porque no es juzgado en cuanto príncipe, sino en cuanto súbdito trasgresor de la ley.

§ 4. Según esto, entrando en las cuestiones y dudas suscitadas, digamos que el abuso del príncipe, o es grave o es leve, y aún, si es de las posibles que ocurren frecuentemente, o sólo rara vez, y todavía, si es de cosas determinadas por la ley o no. Si, pues, es grave el abuso del príncipe o contra la república o contra algún personaje

importante o contra cualquier persona, de lo que, si no hay sanción, podría verosímilmente seguirse un escándalo o tumulto en el pueblo, ya acontezca esto a menudo ya raras veces, debe ser sancionado por ello el príncipe. Pues de no castigarlo, sería posible en el pueblo un levantamiento, o una perturbación y destrucción de la vida política. Si está previsto en la ley, según la ley hay que aplicar el castigo, si no, según la sentencia del legislador, y debería estar previsto y determinado en la ley lo más posible, como se ha mostrado en el cap. XI de esta Parte.

§ 5. Mas si el abuso del príncipe es leve o es de las cosas que ocurren raramente y lo ha cometido rara vez, o es de las cosas que acontecen corrientemente y en éstas ha caído el príncipe frecuentemente; si el príncipe lo ha cometido rara vez o lo podría cometer, más bien habría que disimularlo que castigarlo por ello. Porque si de cualquier abuso no frecuente y leve es sancionado el príncipe, cedería en desestima de él, lo que redundaría en daño común no pequeño, porque de ahí los ciudadanos mostrarían menos respeto y obediencia a la ley y al príncipe. También, porque si el príncipe no quisiere someterse a la sanción por cualquier cosilla, por el desdoro que piensa se le sigue de ello, podría originarse de ahí grave escándalo, siendo mejor que en las comunidades no se restrieguen cosas tales, de lo que no puede seguirse provecho sino más bien daño.

§ 6. Esta fue la sentencia de Aristóteles en este punto, en el 2.° de la *Política*, cap. 4.°, cuando dijo: *Manifiesta cosa es tolerar ciertos pecados a los legisladores y a los príncipes. Porque no tanto aprovechará andar cambiando como dañará acostumbrarse a rebelarse contra los príncipes*[1]. Asimiló allí el *legislador* a la ley dada, la cual si se acostumbran a guardar los hombres, dice que no hay que cambiarla para introducir allí pequeñas correcciones, sino mejor dejarla, porque la frecuente mutación de las leyes debilita su fuerza, es decir, la costumbre de obedecer y guardar lo que en ellas se prescribe. De donde el mismo en el mismo libro y capítulo: *La ley no tiene otra fuerza de persuasión que la costumbre*[2], es decir, para que sea observada por los súbditos nada tan importante como la costumbre. En lo cual es similar lo que se refiere al respeto y obediencia al príncipe.

§ 7. Pero si el abuso del príncipe, aunque no grave, viniera a repetirse frecuentemente, habría de ser determinado por la ley, y el príncipe que delinquiera con frecuencia, debería ser sancionado con una pena conveniente. Pues un tal abuso, aunque pequeño, cometido muchas veces perjudicaría notablemente a la vida pública, como *los pequeños gastos muy repetidos acaban con las substancias*, es decir, las riquezas, porque *el todo y los todos no pequeños se componen de pequeños*, como está escrito en el 5.° de la *Política*, cap. 4.°[3].

Así pues, quede esto dicho de la sanción de los príncipes, por quién se haga y por qué causas.

[1] *Polit.*, l. 2, c. 8; 1269 a 17.

CAPITULO XIX

DE LAS CAUSAS EFICIENTES DE LA TRANQUILIDAD Y DE LA INTRANQUILIDAD DE LA CIUDAD O DEL REINO, Y DE AQUELLA QUE DE UN MODO INSOLITO PERTURBA EN PARTICULAR A LOS REINOS, Y DE LA TRANSICION DE LA PRIMERA A LA SEGUNDA PARTE

Resta lo último de esta Parte, que es deducir de las anteriores determinaciones las causas de la tranquilidad y de su opuesto en la ciudad o en el reino. Porque ésta fue la cuestión principal, según lo que nos propusimos al principio. Y primero expondremos estas causas en su sentido general con la determinación específica de las mismas, del

[2] *Ibid.*

[3] *Polit.*, l. 5, c. 8; 1307 a 33-34; 37-39.

modo como suelen ocurrir, apoyándonos en Aristóteles en el 5.° de su *Política*. Después trataremos determinadamente en particular de la insólita causa de la discordia o de la intranquilidad de los regímenes civiles, la que al comienzo dijimos que turbó largo tiempo y a la continua atormenta y turba el reino de Italia.

§ 2. Primero, será bien para ello reasumir las definiciones de la tranquilidad y sus opuestos ya dichos en el II de esta Parte. Era la tranquilidad la buena disposición de la ciudad o del reino con la que puede cada parte realizar las funciones a cada una convenientes según la razón y según su institución. De cuya definición se deduce ya su naturaleza. Porque cuando se dice *buena disposición* se denota su intrínseca quididad general. Y en lo que se dice: *con lo que puede cada parte realizar la función a ella conveniente*, se significa su fin que da también a entender su propia quididad o su diferencia. Y siendo ella una cierta forma y disposición de la ciudad o del reino, y no más una de lo que dijimos ser uno el reino o la ciudad en el cap. XVII de esta Parte, párrafos 11 y 12, no tiene una causa formal, pues esto es propio de los compuestos. Su causa eficiente o productiva podemos deducirla de lo dicho en el cap. XV de esta Parte y de otras cosas que necesariamente se siguen de ella en la ciudad o en el reino, y éstas son la convivencia de los ciudadanos y el intercambio de sus obras y el mutuo auxilio y ayuda, y en general la facultad no impedida desde fuera de llevar a término sus obras propias y comunes, y la participación en los bienes y cargas comunes, según la medida adecuada a cada cual, y con esto las demás ventajas y aspiraciones expresadas por Casiodoro en la sentencia que pusimos al comienzo de este libro. Cuyos contrarios todos a esos bienes o a algunos principales, son secuelas de la intranquilidad o la discordia.

§ 3. Siendo, pues, la debida acción del príncipe la causa eficiente y garante de todos los bienes civiles predichos, como lo hemos demostrado en el cap. XV de esta Parte, párrafos 11 y 12, será esa acción la causa eficiente de la tranquilidad, y así lo sintió el apóstol sin lugar a duda

cuando dice en la 1.ª a Timoteo, cap. 2.°: *Pido, pues, primero que se hagan oraciones*, etc., *por los reyes y todos los que están constituidos en alta dignidad, para que tengamos una vida pacífica y tranquila* [1]. Lo que, pues, fuese impedimento de la acción de esa parte gobernante, de ello se seguirá para la ciudad la intranquilidad y la discordia, como de su causa eficiente. Esta va así considerada en su carácter general, aunque se diferencia en multitud de especies y modos, de los cuales, todos procedentes de la causa habitual, ha hecho Aristóteles, puede decirse, una suficiente descripción en el 5.° de la ciencia civil que llamamos *Política*.

Pero hay una causa excepcional de intranquilidad y de discordia de las ciudades o de los reinos, causa ocasionalmente surgida del efecto emanado de la causa divina y producido fuera de lo acostumbrado en su obra en las cosas, el cual, como lo apuntamos en las proposiciones preliminares, ni Aristóteles ni ninguno de los filósofos de su tiempo o anterior a él pudo alcanzar a ver.

§ 4. Esta causa, obstaculizando de continuo la debida acción del gobernante, ya de mucho tiempo antes, y más ahora en el reino de Italia, al mismo le privó y le priva de la paz y la tranquilidad y lo demás que de ellas se sigue y de los provechos mencionados, le atormentó y le atormenta con toda desazón y le acarrea y le cubre con toda suerte de miseria e iniquidad.

Puestos a fijar en detalle la naturaleza específica de esta causa obstruyente, por lo usual de su malignidad oculta, según era nuestra primera intención, recordaremos lo dicho en el cap. VI de esta Parte, a saber, que el Hijo de Dios, una de las tres divinas Personas, verdadero Dios, por el delito de trasgresión de los primeros padres y, consiguientemente, para reparar la caída de todo el género humano, mucho después de los tiempos de Aristóteles, asumió la naturaleza humana, hecho verdadero hombre sin dejar de ser Dios, al cual, con el nombre de Jesucris-

[1] *1 Tim.*, 2, 1-2.

to, adoran los fieles cristianos. Este Cristo, hijo bendito de Dios, Dios y hombre juntamente en una persona, vivió entre los hombres del pueblo judaico, de los cuales proviene su origen según la carne, empezó a enseñar y enseñó la verdad de lo que hay que creer y hacer u omitir para conseguir los hombres la vida eterna y librarse y salir de la muerte miserable. Por lo cual, finalmente, víctima de la maldad y saña de los judíos y, bajo el poder de Poncio Pilato, vicario del César, sufrió la pasión y muerte, y resucitó de entre los muertos al tercer día de su muerte para subir, poco después, a los cielos. Antes, con todo, mirando a la salvación del género humano, estando en esta vida mortal, tomó para sí, para el ministerio de enseñar la verdad, algunos compañeros, a los que llamó apóstoles y les mandó predicar por todo el orbe la verdad en la que él los había instruido. Y así, en Mateo, cap. 28.° y último, después de la resurrección, les dijo: *Id y haceos discípulos de todas las naciones, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándolas a guardar todo lo que yo os encargué*[2]. Por estos apóstoles, digo, cuyos nombres son bien familiares a los cristianos y por algunos otros, quiso Cristo que fuera escrita la ley evangélica, y por sus dichos y predicaciones quedó en efecto escrita como por instrumentos movidos y guiados inmediatamente por la virtud divina; por la cual ley, aun en la ausencia del mismo Cristo y de los apóstoles y evangelistas, nos es dado conocer los preceptos y consejos de la salvación eterna. En esta ley también él selló y estableció los sacramentos con fuerza para purgar la culpa original y la actual personal, para dar y conservar la gracia divina y recobrarla una vez perdida y para instituir ministros de esta misma ley.

§ 5. Cristo instituyó doctores de esta ley y ministros de los sacramentos con arreglo a ella, primero a los apóstoles dichos, confiriéndoles por el Espíritu Santo la autoridad de este ministerio, que llaman los fieles cristianos

[2] *Mt.*, 28, 19-20.

sacerdotal. Por la cual, efectivamente, les dio a ellos y a sus sucesores en ese oficio, y no a otros, la facultad de realizar, bajo la forma de ciertas palabras dichas por ellos en común y por cada uno en particular, la transubstanciación del pan y el vino en su verdadero cuerpo y sangre. Junto con ello les confirió la potestad de desatar y atar los pecados de los hombres, la que llaman potestad de las llaves, y les concedió que pudieran poner a otros en su lugar con la misma autoridad. Esta potestad la confirieron también a algunos los apóstoles, o Dios por ellos, mediante su oración e imposición de manos. Así estos otros recibieron la potestad de hacerlo y consiguientemente lo hicieron, lo hacen y lo harán hasta la consumación de los siglos. De este modo también el apóstol Pablo instituyó a Timoteo y a Tito y a otros muchos y los instruyó para que ellos instituyeran a otros. Así en la 1.ª a Timoteo, 4.°: *No descuides la gracia que se te ha dado por intervención profética mediante la imposición de manos del presbítero*[3]. Y a Tito, 1.°: *Por eso te dejé en Creta, para que endereces lo que va en falta e instituyas presbíteros por las ciudades como yo te ordené*[4]. Y ésta es la autoridad sacerdotal y de las llaves, ya sea una, ya muchas, un carácter o cierta forma impresa en el alma por la acción inmediata de Dios.

§ 6. Fuera de esta hay otra autoridad concedida a los sacerdotes por concesión humana, una vez que se multiplicó su número, para evitar el escándalo, y consiste esa autoridad en la preeminencia de uno sobre otros, para dirigirlos en el templo y asegurar la debida realización del culto divino, y para el orden y distribución de algunos bienes temporales que se han establecido para el uso de los ministros dichos. De la potestad efectiva de esa autoridad y de dónde se deriva, se hablará suficientemente en el cap. XV y XVII de la Segunda Parte, porque no es hecha

[3] *I Tim.*, 4, 4.
[4] *Tit.*, 1, 5.

por Dios inmediatamente, sino por voluntad y parecer de los hombres, igual que los otros oficios de la ciudad.

§ 7. Así rememorado y en algún modo declarado el origen de los ministros eclesiásticos y la potestad eficiente de sus funciones, conviene también advertir que entre los apóstoles dichos de Cristo hubo uno por nombre Simón, y por apodo Pedro, que recibió de Cristo la promesa de la autoridad de las llaves el primero, como dice la glosa, según Agustín, Mateo 16.°, sobre aquel dicho de Cristo: *Y a ti te daré las llaves del reino de los cielos*[5]; dice la glosa: *El primero de todos confesó,* a saber, que Jesucristo, era verdadero Hijo de Dios; *es el primero investido con el poder de las llaves*[6], es decir, antes que los otros. Porque este apóstol, después de la pasión, resurrección y ascensión de Cristo a los cielos, vino a Antioquía y allí fue hecho obispo por el pueblo, como se ve claro por su historia. Y de allí, como consta en la dicha historia, cualquiera que sea la causa invocada para ello, pues de esto hay varias opiniones, marchó a Roma y allí presidió como obispo a los fieles de Cristo; y, finalmente, por la confesión de Cristo y por la predicación, murió decapitado y con él, en el mismo sitio y hora, Pablo apóstol según la misma historia.

§ 8. De la prerrogativa, pues, que este discípulo apóstol de Cristo pareció tener sobre los otros, y porque fue investido, antes que ellos, con el poder de las llaves por las palabras antes mencionadas de la Escritura y otras a él por Cristo singularmente dichas, que serán aducidas en lo que seguirá, algunos obispos en la sede apostólica o episcopal romana, máxime en el tiempo posterior a Constantino, Emperador de los romanos, se dicen y afirman estar, en razón de la autoridad total de jurisdicción, sobre todos los demás obispos y presbíteros del mundo; y los más recientes de ellos, no sólo sobre aquéllos, sino sobre todos los príncipes, comunidades y personas particulares;

[5] *Mt.*, 16, 19.
[6] *Glossa ord., ad. hoc.* Cfr. Beda, *Homiliae*, 2, 16. *PL* 94, 222.

aunque no lo expresen igualmente respecto de todos ni lo digan explícitamente, como del príncipe Emperador de los romanos y de muchas provincias y ciudades y personas a él sometidas. Si bien, a decir verdad, por lo que toca al dominio o jurisdicción coactiva sobre este príncipe, la pretensión singular parece tener pretexto y comienzo en un decreto o donación que dicen fue hecha por Constantino al bienaventurado pontífice romano Silvestre.

§ 9. Por razón de que este don o privilegio no es tan claro, o porque acaso por las cosas después acaecidas expiró, o también porque, aun siendo válido, no se extiende la virtud de ese privilegio o concesión a los otros principados del mundo, ni al príncipe de los romanos en todas las provincias, por ello, después los más recientes obispos de los romanos se atribuyeron esta jurisdicción coactiva universal del orbe bajo otro título que comprende todos, a saber, el título de la plenitud de potestad, que dicen fue concedido por Cristo al bienaventurado Pedro y a sus sucesores en la sede episcopal romana, como vicarios de Cristo. Porque Cristo, dicen, y dicen bien, fue *rey de reyes y señor de los que dominan*[7], de todas las personas y todas las cosas. Aunque de esto de ningún modo se sigue lo que quieren deducir, como de lo que sigue aparecerá con toda certeza. Es, pues, el sentido de este título, según los obispos de Roma que, como Cristo tuvo la plenitud de potestad y jurisdicción sobre todos los reyes, príncipes, comunidades, grupos y personas individuales, así también ellos, que se dicen vicarios de Cristo y de San Pedro, tienen esa plenitud de poder de jurisdicción coactiva, no limitada por ninguna ley humana.

§ 10. Una muestra de que los obispos romanos dan a ese título el sentido que hemos dicho se hace evidente por el hecho de que un cierto Clemente de nombre, quinto de los Clementes obispos romanos, así lo usa en un edicto suyo o decretal: *De la sentencia y la cosa juzgada*[8],

[7] *Apoc.*, 19, 16.
[8] *Corpus Iuris Canonici. Clementinae*, II, tit. II, 2.

libro 7.º, dirigido a la santa memoria de Enrique, el séptimo de los Enriques, el último de los emperadores de los romanos, donde, revocando una cierta sentencia del bienaventurado Enrique, entre otras cosas introduce aquella frase que expresa lo que dijimos sobre el sentido que ellos atribuyen al mentado título. Omitimos aducir aquí esa frase por ser conocida y por abreviar el discurso, y porque a este propósito nos extenderemos más en el cap. XXV de la Segunda Parte, párrafo 17. No siendo, pues, Cristo ni habiendo sido más rey y señor del emperador de romanos que de cualquier otro rey o príncipe, más aún, igual o más de éstos, porque en tiempo de Cristo reinaba el emperador como monarca sobre toda la tierra, es claro que en virtud de la misma raíz el sentido de este título se extiende a todos los principados. Que tal sentido se lo den al título los obispos romanos lo manifiesta el ataque contencioso de Bonifacio VIII obispo de los romanos contra Felipe el Hermoso rey de los francos de clara memoria y la subsiguiente decretal del mismo Bonifacio que aducimos en el XX de la Segunda Parte, párrafo 8. Por la cual, en efecto, define que es necesario para la salud eterna creer que *toda humana criatura* se ha de someter al *romano Pontífice* bajo jurisdicción coactiva[9].

§ 11. Así, entrando después por esta vía los obispos de los romanos, primero, bajo pretexto de buscar la paz entre los fieles cristianos, excomulgaron a los que no quisieron obedecer a la sentencia, lanzando luego contra los mismos una sentencia real y personal, más expresamente contra algunos que menos pueden resistir a su poder, como son las personas particulares y comunidades de Italia, cuyo reino dividido y desgarrado en todas sus partes más fácilmente puede ser oprimido; contra otros más benignamente, como son los reyes y príncipes cuya resistencia y poder coactivo les infunde más temor. Pero frente a éstos se insinúan y tratan a la continua de insinuarse solapadamente usurpando su jurisdicción, no atreviéndose

[9] *Unam Sanctam Catholicam*, 28 nov. 1302.

a invadirlo todo de una vez, por lo que a los príncipes de los romanos y a los pueblos a ellos sometidos hasta ahora se les ha ocultado aquella insidiosa prevaricación. De hecho una tras otra, gradualmente, los obispos romanos fueron ocupando su jurisdicción, sobre todo durante la sede imperial vacante y, finalmente, de tal manera, que ya digan que tienen jurisdicción total temporal coactiva sobre el mismo príncipe. Entre ellos recentísima y abiertamente el actual obispo romano, tanto en las provincias italianas como en las germánicas, escribió a todos los príncipes inferiores de las mismas provincias, comunidades, grupos y personas particulares, de cualquier dignidad y condición que fueren, que tenía toda la jurisdicción suprema sobre sus feudos y sobre todo lo demás temporal, atribuyéndose también claramente el poder de dar y trasferir los principados, como a todos es patente por algunos escritos de este obispo que llaman edictos o sentencias.

§ 12. Esta opinión, pues, de algunos obispos romanos, la indebida y quizá perversa apetencia del principado, que afirman debérseles, según dicen, de la plenitud de potestad a ellos conferida por Cristo, es la causa singular, aquella que dijimos ser el origen de la intranquilidad o discordia en la ciudad o el reino. Porque propensa ella a introducirse subrepticiamente en todos los reinos, como dejábamos dicho en los comienzos, con su influjo nefasto por largo tiempo atormentó el reino itálico y alejó de él y aleja a la continua la tranquilidad o la paz, estorbando con toda su fuerza la promoción o institución del gobernante, es decir, del emperador romano y obstaculizando su acción en dicho imperio. Y faltando esta acción, a saber, el hacer guardar la justicia en los actos civiles, se producen fácilmente las injusticias y pendencias que, por no mediar la regla o medida de la justicia, o de la ley, por la ausencia del que tiene la medida, se originan luchas, de lo que se siguen escisiones entre los ciudadanos y al final ha ocurrido la disolución de las comunidades políticas y ciudades italianas, como dijimos. Guiado por esta opinión, y quizá por el deseo que apuntamos de dominar, el obispo romano se esfuerza en someter a sí con

jurisdicción coactiva o temporal al príncipe de los romanos, que ni debe por derecho, como por lo que sigue se hará patente, ni quiere someterse a ese juicio. De donde se ha encendido tanto altercado y discordia que no podrá apagarse sin gran peligro de las almas y sin un despilfarro de bienes temporales.

Porque no le pertenece al obispo romano, ni a otro obispo, sacerdote o cualquiera otro ministro sagrado, en cuanto tales, el cargo de gobierno coactivo sobre cualquier persona particular de cualquier condición que sea, comunidad o grupo, como lo hemos demostrado en el cap. XV y en el XVII de esta Parte. Y esto, de cualquier sacerdocio en cualquier religión o secta lo pensó Aristóteles en el 4.° de la *Política* cuando dijo: *Por lo cual no todos los que son elegidos o sacados por suerte se han de poner como príncipes, por ejemplo, en primer lugar, los sacerdotes. Porque esto es algo que cae fuera de los cargos de gobierno políticos,* etc. *Unos están entre los cometidos políticos,* es decir, los cargos, etc. Y poco después añade: *Y otros son de carácter doméstico* [10].

§ 13. Y porque esta parte perniciosa, enemiga total de la paz humana y su felicidad, puede inficionar en grado máximo, por el mismo vicio de la raíz corrompida, a todos los demás reinos de los fieles cristianos del mundo, juzgo necesarísimo rechazarla, como en los comienzos quedó dicho. Primero, rasgando la envoltura de aquella opinión dicha, como raíz de los males ya acaecidos y por acaecer; después, frenando con acciones externas, si es preciso, a sus adalides o inventores ignorantes o injustos y a sus obstinados defensores. Urge que le hagan frente todos los que saben y pueden. Y los que lo descuidan u omiten, teniendo alguna oportunidad para ello, son injustos según el testimonio de Tulio, en el 1.° del *De los deberes,* cap. 5.°, cuando dice: *Dos géneros hay de injusticia, el de aquellos que la cometen, y el de aquellos que, pudiendo, no apartan la injusticia de quienes la padecen* [11]. He

[10] *Polit.*, l. 4, c. 15; 1299 a 16.
[11] Cic., *De officiis*, l. 7.

aquí, pues, según la notable sentencia de Tulio, que no sólo son injustos los que infieren a otros injusticia, sino también aquellos que saben y pueden contener a los que la infieren a otros y no lo hacen, porque a esto está obligado cada cual respecto del otro, como por derecho natural, a saber, por exigencia de la amistad y sociedad humanas. Y para que al menos no me llame yo a mí mismo injusto trasgrediendo a sabiendas este derecho, me propongo, primero con la doctrina, y luego consiguientemente con la obra exterior a mí posible, arrojar esta peste de los hermanos fieles de Cristo. Porque, a toda mi evidencia, se me ha dado de lo alto el conocer y el poder de desvelar este sofisma, en el que la torcida opinión de algunos obispos romanos en el pasado y ahora en el presente, y de sus cómplices, mezclándose en ello, quizá, un malsano apetito, origen de todos los escándalos dichos, se ha apoyado y a la continua se empeña en apoyarse.